



# LEGISLACION COMENTADA

## LA INCARDINACION EN LA PERSPECTIVA CONCILIAR

(Comentario al n. 10 del decr. *Presbyterorum Ordinis*  
y al n. 3 del motu proprio *Ecclesiae Sanctae*)

### I. INTRODUCCIÓN

Las novedades introducidas por el decr. *Presbyterorum Ordinis* y el motu proprio *Ecclesiae Sanctae* en la regulación de la incardinación superan el ámbito puramente disciplinar, para incidir en el mismo concepto de incardinación<sup>1</sup>. Sería, por tanto, tener una visión limitada de la nueva reforma y de sus virtualidades en el orden científico, no ver en las nuevas normas más que unas simples modificaciones administrativas que facilitan los cambios de diócesis o la distribución equitativa del clero.

Ante todo hay que tener en cuenta que ha cambiado el concepto mismo de incardinación, y que esto es una consecuencia de otras modificaciones más profundas, que afectan a la teoría y a la práctica de la regulación jurídica del ministerio de los presbíteros, y en general de todos los ministros sagrados<sup>2</sup>, tanto más cuanto que es un hecho fácilmente constatable que ciertos canonistas, al comentar los textos conciliares, no siempre parecen advertir

1. Vide, sobre este punto, J. HERRANZ, *El nuevo concepto de incardinación*, en «Palabra», núms. 12-13 (agosto-septiembre 1966), pp. 26 ss.

2. Utilizamos la expresión ministros sagrados como sinónima de clérigos, porque, como acertadamente ha hecho notar Lombardía, después de las disposiciones conciliares, que introducen una posible diversidad de estatutos personales para los distintos grados de la Jerarquía (piénsese, v. gr., en las diversas clases de diáconos), el clásico concepto canónico de «clérigo» está al borde de perder una buena parte de su tradicional significación técnico-jurídica. La razón es clara: cuando un canonista hablaba de clérigo hacía referencia a una persona con un *status* jurídico nítidamente delineado y común a todos los miembros de la sagrada jerarquía; ahora esta unidad de concepto queda quebrada, y por tanto su significación parece que tendrá que adquirir matices diversos. De ahí que hablemos de ministros sagrados, con lo cual, a la vez que queda claro a qué miembros de la Iglesia nos referimos, no se alude para nada a la cuestión del estatuto personal.

las interesantes innovaciones de principios científicos que en ellos se contienen, con el consiguiente riesgo de llenar de vino nuevo los cueros viejos.

Estas líneas intentan por ello poner de relieve cuáles son esas innovaciones de principios que subyacen bajo las nuevas disposiciones sobre la incardinación, sin entrar demasiado en su explicación exegética.

Es notorio que la reforma sobre la incardinación ha sido fruto del intento de facilitar la distribución de los presbíteros de modo más adecuado a las necesidades pastorales de la Iglesia, no sólo mediante una mejor distribución territorial, sino también abriendo el cauce para la creación de estructuras pastorales especializadas. Ahora bien, sería una ingenuidad creer que el retraso en establecerlas (hacía ya mucho tiempo que el problema se había planteado), o que la timidez en las soluciones que se adoptaron en los últimos tiempos (piénsese, v. gr., en el curioso recurso con que se elevó a prelatura la Misión de Francia) obedecieron solamente a una escasa sensibilidad ante esta acuciante necesidad, o a un tradicionalismo a ultranza. Sin negar que un menor apego a fórmulas tradicionales hubiese acelerado la adopción de las medidas necesarias, no es menos cierto que en el fondo de este retraso operó una mentalidad, que difícilmente podía dejar ver clara la solución que el Concilio ha abierto y que el tiempo se encargará de llevar a su plenitud.

Esta mentalidad, anclada en la Iglesia durante muchos siglos, estaba determinada por el modo de concebir el ministerio sacerdotal, la función de los obispos y la organización de la Iglesia. La regulación del CIC contenida en los cc. 111-117 era fiel reflejo de esa mentalidad, por lo que —si se advierte la importancia de las cuestiones doctrinales involucradas— se comprenderá fácilmente que las soluciones que parecían más lógicas, en definitiva las adoptadas por el Concilio, sólo podían acogerse antes con reservas, toda vez que la doctrina canónica y teológica hizo poco por dar un fundamento doctrinal a esas soluciones, que la fuerza de la vida misma de la Iglesia venía reclamando clamorosamente.

Sólo quien fuese ajeno al fondo doctrinal del problema podía admirarse de ese retraso o achacarlo exclusivamente a un inmovilismo, que en todo caso explica únicamente un aspecto, y ciertamente circunstancial, del problema. No hay que olvidar que el orden jurídico de la Iglesia descansa en unos supuestos doctrinales que lo influyen poderosamente, de suerte que, cuando una institución responde directamente a estos supuestos, no cabe esperar más modificaciones que aquellas que, o se adecuan ya a ese soporte doctrinal, o se producen por la evolución y progreso del mismo.

Tal es sin duda el caso de la incardinación. Por ello, si la solución conciliar ha podido ser tan satisfactoria es precisamente porque ha puesto la doble base, teórica y disciplinar, para la solución definitiva de la cuestión, que ahora depende más de los hombres que de las leyes, aunque estas últimas estén abiertas a ulteriores perfeccionamientos.

## II. EVOLUCIÓN DEL SENTIDO DE LA INCARDINACIÓN

Si ciertos aspectos del mismo derecho natural tienen una dimensión histórica —responden a una configuración de la humanidad o de un grupo social en un momento histórico determinado y por ello son mudables<sup>3</sup>—, nada puede extrañar que las leyes humanas participen en la historicidad del hombre<sup>4</sup>; el contenido de toda ley es fruto de unas circunstancias y de una situación concreta de la comunidad que es su destinataria.

El contexto histórico, del cual son reflejo los cc. 111-117, está determinado por una organización de la Iglesia, asentada en dos principios: en primer lugar, la distribución territorial del clero diocesano; en segundo término, la concepción eminentemente beneficiar de las funciones de los ministros sagrados. A esto hay que añadir un tercer principio, característico del modo cómo se concibe la incardinación, resultado de su evolución histórica: el carácter prevalentemente disciplinar de la incardinación, entendida sobre todo como un sistema de regulación de la disciplina del clero, para prevenir la existencia de clérigos vagos<sup>5</sup>.

Estos principios, a su vez, son producto o están condicionados por un complejo de otros varios factores históricos e ideológicos que es imposible describir aquí; sin embargo, intentaremos dar a continuación una visión me-

3. Recuérdese el pensamiento de Santo Tomás al respecto: I-II, q. 94, a. 5.

4. Esta nota debe reflejarse tanto en el momento interpretativo y de aplicación de la norma, como en el momento legislativo. En el primero, dando lugar a una interpretación y aplicación dinámicas y progresivas, que ajuste la norma a las exigencias actuales de la realidad. En el segundo, sabiendo cambiar oportunamente lo que ya no se adapta a la evolución de la vida. Sólo así se evitan los cambios bruscos y radicales que tanta desorientación y convulsión producen a los hombres.

La efervescencia que en la Iglesia se observa ahora no es ajena, ni mucho menos, a que las reformas profundas y radicales del Concilio se hayan producido en el escaso tiempo de cuatro años. Reformas paulatinas hechas antes, en su momento oportuno, hubiesen transformado este Concilio en ratificador e impulsor de algo ya encarnado en la vida, en lugar de ser el agente catalizador de unas tendencias doctrinales y prácticas que han aparecido a la vista de la mayoría de los fieles —incluidos los propios Padres Conciliares— con el carácter de estricta novedad. Y ello, no porque esos fieles estuviesen desconectados de la Iglesia, sino porque no hicieron otra cosa que seguir, con mayor o menor convencimiento íntimo, las posturas de unas doctrinas con pretensión de oficiales —si así puede llamárseles— que el Concilio ha declarado caducas e inoperantes. Lo cual pone claramente de relieve que la acusación de inmovilismo no ha estado desenfocada, ni mucho menos.

Que las leyes eclesásticas sean «canones sacros» nada tiene que ver con su historicidad. Pretender que por ser «sagrados» deben ser intocables o poco renovables, es confundir lo sagrado con lo «tabú», el cristianismo con las doctrinas farisaicas (recuérdense las opiniones de los fariseos sobre el sábado y la respuesta del Señor) o, en otro plano, las características del ordenamiento canónico con sus defectos (cfr J. DE AYALA, *La naturaleza del Derecho canónico*, en IVS CANONICVM, II (1962), pp. 602 ss.; A. PRIETO, *Los derechos subjetivos públicos en la Iglesia*, en REDC, XIX (1964), pp. 857 ss.).

5. Cfr J. HERRANZ, ob. cit., p. 27.



ramente aproximada del tema (los límites del trabajo y el estado actual de la doctrina no permiten otra cosa), con la esperanza de que por lo menos quede claramente a la vista su fondo doctrinal y aparezcan así destacadas las novedades conciliares.

La incardinación es una de las instituciones más antiguas en la organización eclesiástica, cuyo origen se remonta a los primeros siglos de la Iglesia. En realidad, puede decirse que, presentando una u otra forma, la incardinación es una consecuencia connatural de la sagrada ordenación en cuanto la organización de las comunidades cristianas adquiere un determinado grado de estabilidad <sup>6</sup>.

Y decimos que la incardinación es una consecuencia connatural de la ordenación, porque su verdadero sentido no es otro que el de suponer una concreción del servicio al que todo ministro sagrado está genéricamente destinado <sup>7</sup>. Con este carácter aparece en la Iglesia primitiva <sup>8</sup>, aunque prontamente se iniciaría un desdibujamiento de su sentido.

Durante los primeros siglos no existe la ley de la incardinación, ni la obligación legal (Derecho escrito) de ordenar a los ministros sagrados para un servicio en concreto. Pero hay algo indudablemente más fuerte que la ley: la vida misma, enraizada en este caso en la práctica de los Apóstoles.

En la edad apostólica, la ordenación tuvo un claro sentido, a juzgar por los escasos pero significativos testimonios que poseemos: con el acto de imposición de manos —la sagrada ordenación <sup>9</sup>— se otorgaba una misión en la

6. Si en tiempos bien cercanos ha podido producirse una cierta crisis en la institución, ha sido sin duda debido a una falta de comprensión del verdadero carácter de la incardinación, unida a una legislación que se ha vuelto inadecuada a las realidades pastorales de la actualidad.

7. Otra cosa distinta es el grado de estabilidad con que la incardinación vincula a un ministro sagrado respecto de una comunidad determinada; esto no es más que un aspecto cambiante de la institución, tan variable como variables son las circunstancias históricas por las que puede atravesar la organización y la vida de la Iglesia. Ni la incardinación es un vínculo perpetuo por su naturaleza, ni menos aún puede considerarse como una manifestación propia de la organización territorial de la Iglesia.

8. Si por incardinación se entiende la institución establecida por ley escrita, no cabe duda de que sus orígenes han de considerarse relativamente tardíos (canon 6 del Concilio de Calcedonia). Por eso no faltan autores que sitúan el nacimiento de la incardinación en el siglo V con la ley de Calcedonia, cuya aplicación se generalizaría a toda la Iglesia, aunque con distinta fortuna según las épocas. Vide en este sentido, J. M.<sup>a</sup> PIÑERO CARRIÓN, *La sustentación del clero* (Sevilla 1963), pp. 68 ss.; V. DE REINA, *El sistema benefical* (Pamplona 1965), pp. 227 ss. Pero si por incardinación entendemos la regla general —consuetudinaria y no libre de excepciones— según la cual los ministros sagrados quedaban adscritos a una iglesia o comunidad, en este caso cabe hablar de la incardinación como presente ya en épocas anteriores a los Concilios de Nicea y Calcedonia, como lo hacemos en el texto. Sirva esta aclaración para evitar posibles confusiones.

9. En este trabajo usamos siempre la expresión «imposición de manos» como sinónimo de administración del sacramento del orden. Para otros actos cuyo rito fue



Iglesia. Era una elección o designación para realizar una función pública<sup>10</sup> dentro de la comunidad eclesiástica<sup>11</sup>. Desde la imposición de manos a los primeros diáconos, todos los casos de ordenación que explícita o implícitamente se contienen en el Nuevo Testamento<sup>12</sup>, muestran sin género de dudas que en esta época se ordenaba a un presbítero<sup>13</sup> o a un diácono para desempeñar unas funciones o ministerios concretos al servicio de la comunidad eclesiástica y de la misión apostólica de extender el mensaje evangélico. El criterio de la más estricta funcionalidad presidía la designación de los miembros de la Jerarquía, como era lógico en aquel tiempo. No sólo en el sentido de que no se ordenaba a nadie si no era necesario o útil para el ministerio, sino también en el de que por la misma imposición de manos se otorgaba la misión concreta a la que era destinado el sujeto. Es la consecuencia de entender la imposición de manos como el acto de promoción para el desempeño de una función pública.

Este hecho ejerció sin duda un poderoso influjo en las generaciones posteriores; cambiaron las circunstancias, pero se mantuvo el principio.

En efecto, si los primeros años de la era apostólica se caracterizan por la movilidad de los Apóstoles y de sus colaboradores más inmediatos, la estabilización de la Jerarquía fue haciéndose gradualmente más acusada. Ya en esta época, al lado de las figuras viajeras de Silas, Bernabé, Tito o Timoteo, aparecen los presbíteros (u obispos) a quienes se les impone las manos en función de las necesidades de una comunidad concreta<sup>14</sup>. Incluso a medida que avanza la era apostólica nos encontramos con una cierta estabilización de

asimismo imponer las manos, vide F. CABROL, *Imposition des mains*, en «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», VII, 1, 391 ss.; P. GALTIER, *Imposition des mains*, en DTC, VII, 1302 ss.

10. La misma terminología utilizada (*kheirontonia* y sus derivados) para hacer referencia a la ordenación por la imposición de manos (cfr Act. 14, 23) indica que este rito tiene el sentido de investidura de una función. Sobre el significado de *kheirontonia*, vide P. DE PUNIET, *Consécration épiscopale*, en «Dict. d'arch. chrét. et litur.», III, 2, 2580; F. CABROL, ob. cit., 396. Asimismo vide las observaciones de M. USEROS, *Orden y jurisdicción episcopal. Tradición teológico-canónica y tradición litúrgica primitiva*, en REDC, XIX (1964), pp. 709 ss.

11. En el Antiguo Testamento, la imposición de manos —además de ser señal de bendición— fue asimismo signo y modo de investidura de una función pública (Josué fue de este modo consagrado como sucesor de Moisés: Num. 27, 18-20; Deut. 34, 9; así se designaban los miembros del Sanedrín, etc.). Es de hacer notar que uno de los motivos aducidos por los judíos para explicar la desaparición entre ellos de este rito de investidura en los albores de la Iglesia, fue el hecho de su adopción por los cristianos para la ordenación de los miembros de la Jerarquía (cfr P. GALTIER, ob. cit., 1304), lo que sería una muestra del sentido que la ordenación tenía en la edad apostólica: investidura de una función pública.

12. Act. 6, 6; 14, 23; II Tim. I, 6, etc...

13. Como es sabido no está claro si los presbíteros de que hablan las fuentes primitivas son simples presbíteros u obispos. Vide, entre la abundante bibliografía, el reciente estudio de A. MOSTAZA, *Poderes episcopales y presbiterales*, en «La función pastoral de los obispos» (Barcelona 1967), pp. 11 s.

14. Cfr, v. gr., Act. 14, 23.

los mismos Apóstoles y de sus inmediatos colaboradores en lugares y comunidades determinadas<sup>15</sup>. En las centurias siguientes, ya muy escaso el tipo de apóstol o evangelizador viajero, la ordenación en función de una comunidad localmente determinada o de una iglesia en concreto se convirtió en regla general.

Junto a este cambio de circunstancias, permaneció el principio de la funcionalidad en orden a la promoción de los ministros sagrados; éstos se ordenaban en función de las necesidades pastorales y de evangelización, a cuya atención se les destinaba.

Esta práctica y este principio dieron origen en la conciencia jurídica de la primitiva Iglesia a algunas normas de conducta, aplicables a los casos generales<sup>16</sup>, que ya en el siglo IV contemplamos convertidas en leyes consuetudinarias. Estas reglas se pueden resumir en los siguientes puntos:

1.º Como criterio general, los ministros sagrados «se ordenaban para servir a una determinada iglesia, más aún, para cumplir un determinado oficio. La ordenación se hacía expresamente para llenar aquella vacante, para dar a un titular aquel empleo concreto; diríamos que en estos casos se unían desde el origen ordenación y oficio»<sup>17</sup>. La imposición de manos incluía en consecuencia dos actos hoy claramente distintos: la ordenación y la *missio canonica*.

2.º Esto dio lugar a que, por una parte, se incluyese en la ordenación un elemento de concreción de servicio, que posteriormente se separaría, y, por otra, a que se trasladasen a esa concreción algunos efectos de la imposición de manos, aunque lógicamente bastante matizados. Así, la perpetuidad de la ordenación originó una fuerte estabilidad en la adscripción a una comunidad, que pronto se llegaría a comparar a la fidelidad conyugal<sup>18</sup>, pues se entendía que un ministro sagrado se ordenaba de por vida para el servicio concreto de una comunidad.

3.º Como consecuencia de este principio, los traslados aparecen como

15. San Pedro en Roma, San Juan en Efeso, Santiago el Menor en Jerusalén, Tito en Creta, etc...

16. Se trata de un estado de conciencia al que, por tanto, no se puede exigir ni la precisión, ni la seguridad, ni la rigidez del futuro desenvolvimiento legislativo y doctrinal. Da lugar a normas usuales dirigidas a la generalidad de los casos, pero admite algunas excepciones. Tales serán las ordenaciones absolutas, por ejemplo.

17. J. M.ª PIÑERO, ob. cit., p. 68. Este autor, para salvar la práctica de las ordenaciones absolutas (cfr p. 70 n. 65), afirma que esta regla afectaba a *algunos* clérigos. Sin embargo, las fuentes indican que las ordenaciones absolutas tenían un carácter excepcional, por lo cual entendemos, y ésta es la creencia más común de los historiadores, que la regla indicada en el texto era la general. Por lo demás era también la más acorde con los usos apostólicos.

18. Según el Concilio de Alejandría (a. 339), por ejemplo, el obispo que busca el traslado a otra sede es equiparable al adúltero; y la misma expresión usa San Jerónimo (*Epist. LXIX, ad Oceanum*, PL XII, 650 s.) entre otros. Vide CH. J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, I, 597, n. 1.



algo contrario o poco coherente con la disciplina eclesiástica<sup>19</sup>. Sólo la *necessitas vel utilitas Ecclesiae* justificarán estos traslados<sup>20</sup>.

4.º Lógicamente, las ordenaciones absolutas, en un principio desconocidas, surgen como casos excepcionales y con ese carácter de excepcionalidad a la regla general se mantendrán en los primeros siglos<sup>21</sup>.

Estos principios, presentes en la conciencia jurídica de los primeros siglos, se conjugan, como dijimos, con las formas de organización de la Jerarquía de cada época. Al estabilizarse la organización pastoral de la Iglesia, los lugares de reunión adquirieron el carácter de centros de referencia de la vida litúrgica y comunitaria. En función de ellos se promueven los ministros sagrados, y a ellos quedan adscritos —con los caracteres antes indicados<sup>22</sup> —para desempeñar su servicio ministerial.

En la primitiva organización eclesiástica a la que nos referimos, los presbíteros se reparten en núcleos de servicio ministerial. Estos núcleos de servicio eran iglesias, a las que se denominó *tituli*<sup>23</sup>; de ahí que los presbíteros se ordenasen al servicio de un *título*, entendiéndose por tal «ecclesia, cui deservientiendae ordinabantur Presbyteri, ita ut... ab ea recedere iis non liceret»<sup>24</sup>.

19. «La conséquence normale de cette conception est l'interdiction des transferts de clercs d'une église à une autre. Nous retrouverons, à propos du statut de l'évêque, l'importance de cette interdiction pour l'épiscopat. On doit ici signaler la généralité du principe. Ordonné pour une fonction, dans une communauté déterminée, le clerc doit y demeurer pour remplir son office». J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'empire romain* (París 1958), p. 113.

20. Vide HEFELE, ob. y loc. cit. Estas excepciones se encuentran incluso después del Concilio de Nicea, v. gr. el canon 27 del Concilio IV de Cartago (MANSI, III, 953). Vide GAUDEMET, ob. y loc. cit. El c. 27 del Concilio IV de Cartago es en realidad el c. 11 de los *Statuta Ecclesiae antiqua* (ed. CH. MUNIER, París 1960, p. 81).

21. Supuesto el principio de que la ordenación representaba el otorgamiento de una función —por lo cual se realizaba en orden a un servicio concreto (ordenaciones «relativas») —, tanto los traslados como las ordenaciones absolutas no podían considerarse coherentes con el mencionado principio general, por cuanto rompían, aunque de distinta manera, la íntima relación entre la ordenación y el servicio ministerial concreto.

A su escasa coherencia con el principio básico enunciado —el carácter funcional de la ordenación— hay que añadir en este caso que la teología del sacramento del orden era aún muy rudimentaria. La distinción entre ordenación y misión canónica o entre poder de orden y jurisdicción tardó no poco tiempo en ser captada con claridad. Vide sobre este punto, K. MOERSDORF, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», III (1952), pp. 1 ss.

22. A principios del s. IV ya aparece claramente como costumbre establecida la vinculación originaria de los ministros sagrados a las iglesias y lugares sagrados, con estas frases: «in quibus primum sunt constituti», «in quibuscumque locis ordinati fuerint ministri», «in quibus prius consecrati sunt», etc... J. M.ª PIÑERO, ob. cit., p. 68.

23. Sobre el primitivo sentido del *titulus* y su evolución posterior vide A. BRIDE, *Titre canonique*, DTC, XV, 1146; G. BUONOCORE, *Il "Titulus Canonicus"* (Napoli 1933). Un estudio de la evolución del título, aunque ceñido a determinada época, puede encontrarse en V. FUCHS, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III* (Bonn 1930).

24. La expresión es del *Glossarium* de DU CANGE, voz *Titulus*.



En este sentido, el *Liber Pontificalis* nos narra que el Papa San Evaristo (aa. 97-105) creó los títulos presbiterales romanos: «Hic titulos in urbe Roma dividit presbiteris...»<sup>25</sup>. A su vez el Papa San Marcelo I (aa. 308-309) reorganizó los títulos romanos después de la persecución del emperador Diocleciano<sup>26</sup>: «XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi diocesis, propter baptismum et paenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum»<sup>27</sup>.

Los ministros sagrados quedaban, pues, adscritos (incardinados) a un *locus* (iglesia) a cuyo servicio eran promovidos. Esta *adscriptio* se realizó ya en épocas tempranas mediante la fórmula de inscribirles en el *santo canon*, *santa matrícula* o *tabula clericorum*, y se denominó *intitulatio*.

Aún sin ley escrita, la incardinación aparece en la Iglesia primitiva como una institución consuetudinaria cuyo sentido es concretar el servicio de los ministros sagrados. Y es una institución general —aunque quepan excepciones— que comporta un vínculo estable.

Pronto, sin embargo, la legislación salió al paso de los abusos, fijando estos caracteres, e imprimiendo unos rasgos típicos a la incardinación, que perdurarán hasta nuestra época, pese a las muchas vicisitudes por las que ha pasado esta institución.

Pero la intervención legislativa en este caso, no por sí misma sino en virtud de las circunstancias históricas, daría lugar a un cierto cambio del primitivo sentido de la *intitulatio*, que iría adquiriendo cada vez más un carácter eminentemente disciplinar, en perjuicio de su auténtico y primigenio sentido pastoral<sup>28</sup>.

Ello es explicable si tenemos en cuenta que esta legislación surge al filo de los abusos. El paso de unas diócesis a otras, por ejemplo, sobre no estar de acuerdo con la opinión de la Iglesia primitiva (que por otro lado no desconoce excepciones), se realizó con frecuencia por móviles nada aceptables: ambición, afán de lucro, etc.... Esto dio lugar a que algún Concilio, tras reafirmar la estabilidad, pida que se castigue con la deposición a quien se traslade sin motivo. Tal hizo el Concilio plenario de Arlés del año 314 en sus cánones 2 y 21<sup>29</sup>. Análoga regla recogen los cánones 13 y 14 de los *Canones Apostolorum*<sup>30</sup>.

25. L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, I (París 1955), p. 126. Según Zeiller la creación de los títulos presbiterales por Evaristo tiene cierto aire legendario, toda vez que el mismo *Liber Pontificalis* la atribuye también a otros dos Papas, Urbano I y Marcelo I. En todo caso el mismo Zeiller aventura que la creación de dichos *tituli* no es posterior al siglo III. FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*, II, p. 392.

26. Cfr FLICHE-MARTIN, loc. cit.

27. *Liber Pontificalis*, I, 164.

28. Cfr J. HERRANZ, *El nuevo concepto...*, cit., pp. 26 s.

29. Canon 2: «De his qui in quibuscumque locis ordinati fuerint ministri: In ipsis locis perseuerent». Canon 21: «De presbyteris aut diaconibus qui solent remittere

La primera norma con carácter universal al respecto está contenida en el canon 15 del I Concilio de Nicea (a. 325): «Propter multam perturbationem et seditiones quae fiunt placuit consuetudinem omnimodis amputari, quae praeter regulam<sup>31</sup> in quibusdam partibus videtur admissa: ita ut de civitate ad civitatem non episcopus, non presbyter, non diaconus transferatur. Si quis vero post definitionem sancti et magni concilii tale quid agere temptaverit et se huiusce modi manciparit, hoc factum prorsus in irritum deducatur et restituitur ecclesiae, cui fuit episcopus, presbyter aut diaconus ordinatus»<sup>32</sup>.

Esta prohibición, repetida por algunos Concilios posteriores<sup>33</sup>, no fue plenamente observada, hasta el punto de que no faltó quien, en el año 382, dijese que el canon 15 de Nicea había sido abrogado por la costumbre<sup>34</sup>. Lo cual, en parte, era explicable. La ley de Nicea prohibía los traslados en cualquier caso, pero las exigencias de las comunidades imponían una cierta atemperación de esta norma, al darse supuestos en los que el traslado estaba justificado e incluso era necesario. Así en 397, durante el Concilio III de Cartago, se planteó la necesidad de permitir el paso de una diócesis a otra para obtener una mejor distribución del clero entre las Iglesias africanas<sup>35</sup>.

loca sua in quibus ordinati sunt et ad alia loca se transferunt, placuit ut his locis ministrent; quod si relictis locis suis ad alium se locum transferre voluerint, deponantur». *Concilia Galliae*, ed. CH. MUNIER, en «Corpus Christianorum», s. I, CXLVIII, 9 y 13. Según Hefele, los dos cánones citados «expriment l'opinion de l'ancienne Église, suivant laquelle l'ecclésiastique attaché à une église ne devait point passer dans une autre» (HEFELE, I, p. 281). No deben considerarse estos cánones como una ley taxativa que impone *ex ipso iure* la deposición; más bien indican de una manera general que los ministros del culto deben evitar las traslaciones (HEFELE, I, p. 598) y prescribe a la autoridad competente que deponga a los infractores de esta regla.

30. MANSI, I, 31.

31. Esta expresión «praeter regulam» indica que los traslados eran contrarios a las normas de la época. Como sea que no hay indicios de que existiese una ley escrita, no cabe duda de que se trata de un Derecho consuetudinario preexistente a Nicea. Advirtiéndose que aquí «canon» o «regula» no se usa en sentido de doctrina cristiana, normas usuales de disciplina eclesiástica (e. d., uso pero no costumbre en sentido jurídico estricto), etc... sino en el de norma jurídica con fuerza de ley (cfr KITTEL, *Theologisches wörterbuch zum Neuen Testament*, III, 605). Según H. Leclercq el principio contenido en este canon de Nicea se remonta a la época inmediatamente posterior a la apostólica (HEFELE, I, p. 597, n. 1). En efecto, como ya hemos dicho, la adscripción estable de los ministros sagrados al *locus* para cuyo servicio se ordenaban surge con la misma organización eclesiástica del período mencionado. Por ello dice con razón Hefele que «le motif de cette prohibition était les troubles et disputes occasionnés par ces changements de siège; mais à défaut de semblables raisons, la nature des rapports qui s'établissent entre un clerc et l'Église pour laquelle il a été consacré, suffisait pour motiver cette défense. Ces rapports consistent en une sorte de mariage mystique qui s'oppose à tout changement et à toute translation» (HEFELE, I, p. 600).

32. CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA (Friburgi Brig. 1962), p. 12.

33. Por ejemplo: Concilio de Antioquía del 341, c. 21 (MANSI, II, 1318); Concilio de Sárdica del 347, c. 1 (MANSI, III, 6 s.); Concilio III de Cartago del 397, c. 38 (MANSI, III, 886), etc...Vide, una amplia enumeración en PIÑERO, ob. cit., pp. 68 s., n. 60.

34. Tal fue San Gregorio Nacianceno. Cfr GAUDEMET, ob. cit., p. 113.

35. Como puede verse, el problema de la desigual distribución del clero no es una cuestión moderna ni el Vaticano II el primer Concilio que trata de ella. Tampoco



Fue el obispo Aurelio quien defendió la necesidad del cambio de diócesis para atender a aquellas con clero escaso y, concretamente, faltas de vocaciones, como diríamos actualmente; así aparece en este fragmento del diálogo que se desarrolló en el aula conciliar: «Postumianus episcopus dixit: Deinde, qui unum (presbyter) habuerit, numquid debet illi ipse unus presbyter auferri? Aurelius episcopus dixit: Sed episcopus unus esse potest, per quem, dignatione divina, presbyteri multi constitui possunt: unus autem episcopus difficile invenitur constituendus. Quapropter si necessarium episcopatuī quis habet presbyterum, et unum (ut dixisti frater) habuerit, etiam ipsum ad promotionem dare debebit. Postumianus episcopus dixit: Ergo si habet alius abundantes clericos, debet mihi alia plebs subvenire. Aurelius episcopus dixit: Sane; quomodo ecclesiae alterius tu subveneris, persuadebitur illi qui plures habet clericos, ut unum tibi ordinandum largiatur»<sup>36</sup>.

Entre los cánones atribuidos por algunos al IV Concilio de Cartago y recogidos en los *Statuta Ecclesiae antiqua*, encontramos una norma interesante que está dentro de la visión del problema que hemos podido observar en la cita anterior: «Ut episcopus de loco ignobili ad nobilem per ambitionem non transeat, nec quisquam inferioris ordinis clericus. Sane si id utilitas ecclesiae faciendum poposcerit, decreto pro eo clericorum et laicorum episcopis porrecto, per sententiam synodi transferatur, nihilominus alio in loco eius episcopo subrogato; inferioris uero gradus sacerdotes uel alii clerici, concessione suorum episcoporum, possunt ad alias ecclesias transmigrari»<sup>37</sup>.

Todos estos datos ponen de relieve que la prohibición de los traslados encontró su origen y su mantenimiento principalmente en virtud de una razón disciplinar. Si surge en Nicea «propter multam perturbationem et seditiones quae fiunt», se mantiene también por obvias razones disciplinares: prevenir la ambición, el desorden, etc..., pues es de notar que no son pocas las fuentes que, al condenar los traslados, se refieren a tales motivos: «per ambitionem», «per avaritiam», «per superbiam»<sup>38</sup>.

el remedio ha sido original. El Concilio III de Cartago y los *Statuta Ecclesiae antiqua* ya llegaron a soluciones que —salvada la diferencia de circunstancias— son en sustancia las mismas que ha adoptado el último Concilio ecuménico: hacer más ágil la legislación acerca de la incardinación, sobre la base de la *sollicitudo omnium ecclesiarum* que es propia de los obispos: «Ego (dice el obispo Aurelio defendiendo la solución adoptada por el Concilio III de Cartago) enim cunctarum ecclesiarum, dignatione Dei, ut scitis, fratres, sollicitudinem sustineo» (MANSI, III, 889). Un detalle anecdótico. Estas palabras de Aurelio merecieron, muchos siglos después, una glosa marginal de un recopilador: «Subintellige, Africae tantum non mundi totius». La anécdota, dentro de su nimiedad, muestra la pérdida posterior del sentido de la colegialidad episcopal, tan viva en los primeros siglos.

36. Cap. 45 («Ut episcopus, qui plures habet clericos, ei qui eget, ad ordinandum postulatus, largiatur») (MANSI, III, 890).

37. Canon 11. *Concilia Galliae*, p. 168. Sobre las fuentes de los *Statuta*, vide CH. MUNIER, *Les Statuta Ecclesiae antiqua* (París 1960).

38. Cfr HEFELE, I, pp. 599 ss.



Un siglo después de Nicea, el año 451, el Concilio de Calcedonia prohibió las ordenaciones absolutas<sup>39</sup>. Que fue lo que movió al Concilio a dar esta prohibición no lo sabemos con certeza. Según Many los motivos serían dos: evitar los clérigos vagos y subvenir a la honesta y segura sustentación del clero<sup>40</sup>. Sin embargo, más que verdaderos motivos del Concilio son razones prácticas que abonan la disciplina calcedonense, pero no indican las causas que movieron a los Padres de Calcedonia, tanto más cuanto dicho autor se apoya... en el Concilio de Trento. Para Piñero<sup>41</sup> se trataría de una evolución normal de la ley de Nicea, siendo, por tanto, una fijación legislativa de la regla general consuetudinaria: la ordenación para el servicio de una iglesia o lugar concreto.

Si tenemos en cuenta los casos de ordenaciones absolutas que conocemos, la razón que da Piñero parece plausible. En ninguno de estos casos —San Jerónimo (año 379), San Paulino de Nola (año 392 ó 393), etc.—, si exceptuamos el de Macedonio —cuya ordenación, según Leclercq, fue un curioso ejemplo de impostura, por un lado, y de deslealtad por otro<sup>42</sup>— se plantearon problemas disciplinarios. Sólo a partir del siglo VI hay testimonios rotundos de los males que tales ordenaciones produjeron en las costumbres de los ministros sagrados. Sin embargo, la fuerte sanción impuesta —la ineficacia de la ordenación «ad ordinantis iniuriam»— ¿no parece excesiva si sólo se trataba de un proceso normal de evolución legislativa? Hay que tener presente que el ministro ordenado absolutamente no quedaba ligado a ninguna diócesis, por lo cual tales situaciones eran proclives —si el ordenado carecía de una sólida formación— a degenerar en vagabundeo, ocio y otros desórdenes, que encontramos reflejados en algunos escritos de la época y cuyos protagonistas son clérigos vagos. Por otro lado, si los clérigos intitutados cayeron en esos abusos, no parece improbable que asimismo lo hicieran los ordenados absolutamente, tanto más cuanto era más fácil, al no estar ligados a un lugar y a un servicio. Especialmente si se advierte que las ordenaciones absolutas se habían ya multiplicado al tiempo del Concilio de Calcedonia<sup>43</sup>. Por tanto, la razón disciplinar no debió de ser ajena a la ley de Calcedonia.

39. Canon 6: «Nullum absolute ordinari debere presbyterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico, nisi specialiter ecclesiae civitatis aut possessionis aut martyrii aut monasterii qui ordinandus est pronuntietur. Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus, irritam esse huiusce modi manus impositionem, et nusquam posse ministrare, ad ordinantis iniuriam» CONC. OECUM. DECRETA, p. 66. El canon 5 repite la prohibición de los traslados de un lugar a otro.

40. S. MANY, *Praelectiones de sacra ordinatione* (Parisiis 1905), p. 331. Son varios los canonistas que insisten en estas dos razones.

41. Ob. cit., p. 71.

42. HEFELE, II, p. 787, n. 3.

43. «Cependant, certaines églises montrèrent de bonne heure une grande négligence relativement au titre d'ordination; notamment l'Eglise d'Irlande dans la quelle la collation de l'épiscopat était fréquemment considérée comme un signe d'honneur ou de reconnaissance pour des services». HEFELE, loc. cit.

En todo caso, las ordenaciones absolutas dieron lugar posteriormente a muchos abusos y a graves inconvenientes para la disciplina clerical.

Conocidas son las palabras de San Isidoro de Sevilla que nos trazan una reveladora pintura —incluso teniendo presente la exageración propia del estilo— de la deplorable situación a que condujeron las ordenaciones sin incardinación: «Duo sunt autem genera clericorum: unum ecclesiasticorum sub regimine episcopali degentium, alterum acephalorum, id est, sine capite, quem sequantur, ignorantium. Hos neque inter laicos saecularium officiorum studia, neque inter clericos religio retentant divina, sed solutos atque oberrantes sola turpis vita complectitur et vaga. Quique dum, nullum metuentes, explendae voluptatis suae licentiam consecantur, quasi animalia bruta libertate ac desiderio suo feruntur, habentes signum religionis, non religionis officium, Hippocentauris similes, neque equi, neque homines... Quorum quidem sordida atque infami numerositate satis superque nostra pars occidua pollet» <sup>44</sup>.

Esta situación se convirtió en endémica; en el s. IX por ejemplo, las palabras de San Isidoro son reproducidas en la Regla de San Crodegango <sup>45</sup>, como testimonio de la perduración de los hechos, y las reformas carolingia y gregoriana, en su esfuerzo por conseguir el cumplimiento de la exigencia de la incardinación <sup>46</sup>, son también claros índices de ello.

Es preciso advertir, sin embargo, que esa constante no significa que las ordenaciones absolutas sean, desde todos los puntos de vista, reprobables. Si tenemos en cuenta el verdadero sentido de la incardinación —concreción del servicio ministerial— no es difícil advertir que cabe perfectamente que haya presbíteros sin esa concreción, como es el caso de determinadas formas monásticas, de eremitismo, etc.... Las consecuencias deplorables se producen cuando la ordenación absoluta o la posterior carencia de incardinación se realizan por motivos desordenados; es decir, cuando el presbítero —en general los ministros sagrados— no se ordena absolutamente o vive *in sacerdotium tantum Domini* (según las palabras de San Paulino de Nola) —en la medida en que es ello posible— sino con el deseo de conquistar o mantener una posición social ventajosa, repudiando las cargas del ministerio sacerdotal. De hecho, muchos obispos tuvieron que acudir a las ordenaciones absolutas para atender a las necesidades pastorales de sus diócesis, ante la carencia de bienes con los cuales atender a la obligación de sustentar a los clérigos incardinados; y si bien esta situación dio lugar a abusos, no fueron tantos ni tan generales que se deba afirmar que no hubo también buenos frutos. Pero no cabe ninguna duda de que ante los abusos, y no ciertamente escasos, el remedio era la vigorización de la incardinación.

44. S. ISIDORO DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officiis*, lib. II, c. III (PL, LXXXIII, 779).

45. Cfr *Regula Canonicorum secundum Dacherii recensionem*, c. 15 (PL, LXXXIX, 1087 s.). Cit. por PIÑERO, ob. cit., p. 153.

46. Vide, por ejemplo, CONCILIIUM MOGUNTINUM, c. 19 (MANSI, XIV, 70) y CONCILIIUM PLACENTINUM, c. 15 (MANSI, XX, 806 s.).



De todas formas, no creemos que este hecho por sí sólo hubiese dado lugar a que la incardinación perdiese, tan intensamente como sucedió, su primigenio sentido. Una serie de factores históricos contribuyeron decisivamente a que la incardinación pasase de modo definitivo a entenderse primordialmente como un remedio disciplinar, aún cuando permaneciese como residuo un cierto contenido de servicio.

Un dato que a nuestro juicio no hay que olvidar es que toda organización pastoral de los ministros sagrados debe tener presente tres cosas: 1.<sup>a</sup> el servicio que cada ministro sagrado debe atender; 2.<sup>a</sup> la congrua sustentación del clero, y 3.<sup>a</sup> el mantenimiento de la disciplina del clero, de forma que las oportunas normas *de vita et honestate clericorum* queden salvaguardadas, lo cual, por otro lado, está relacionado en parte con la congrua sustentación.

A su vez hay un segundo dato que también tiene influencia en el proceso histórico al que estamos aludiendo: la ordenación absoluta —es decir, sin obligación o vinculación de servicio en una iglesia, lugar sagrado o comunidad— presenta unos efectos contrarios a la disciplina eclesiástica, reductibles a dos: por una parte la carencia de medios de sustentación, que implica una situación indigna de miseria, con el abusivo recurso a las limosnas de los fieles o la posible dedicación a trabajos impropios de los ministros sagrados; y por otro lado, la vida ociosa y errante, con todas sus consecuencias.

Pues bien, como es sabido, a medida que las formas de sustentación de los ministros sagrados fueron evolucionando hasta el sistema benefical, se produjo, cada vez con más intensidad, la diversificación entre título de ordenación e incardinación<sup>47</sup>. El título de ordenación asumiría la función de sustentar a los ministros sagrados y de señalar el servicio concreto al que quedaban destinados. Y por su parte la incardinación iría reduciendo su finalidad a remedio de la vida ociosa y errante, debilitándose paulatinamente su contenido de servicio. De ahí que pasase a ser una institución tan ligada al problema de los clérigos vagos<sup>48</sup>.

En efecto, el c. 5 del III Concilio de Letrán (s. XII) abrió las puertas —si bien contra sus propias intenciones— al título de patrimonio<sup>49</sup>, legitimado a

47. Para una sumaria y clara exposición de los pasos de este proceso, vide J. M.<sup>a</sup> PIÑERO CARRIÓN, *La sustentación del clero* (Sevilla 1963), pp. 158-162.

48. Así el Maestro Rufino, comentando la dist. LXX del Decreto de Graciano, que recoge la ley de Calcedonia, escribe: «Ideo autem hec absoluta ordinatio prohibita est, ne vagos, seculares et acephalos redderet clericos» (RUFINUS VON BOLOGNA, *Summa decretorum*, ed. Singer (Paderborn 1963), p. 161). Estas palabras de Rufino indican que el aspecto disciplinar de esta ley estaba ya desde hacía mucho tiempo en primer plano.

49. CONCILIUM LATERANENSE III, c. 5 (MANSI, XXII, 220): «Episcopus, si aliquem sine certo titulo, de quo necessaria vitæ percipiat, in diaconum vel presbyterum ordinauerit, tandiu necessaria ei subministret, donec in aliqua ei ecclesia convenientia stipendia militiæ clericalis assignet: nisi forte talis qui ordinatur, extiterit, qui de sua vel paterna hæreditate subsidium vitæ possit habere».



treinta años escasos de distancia por Inocencio III<sup>50</sup>, y con ello este título absorbió los efectos de la incardinación en lo que se refiere a la congrua sustentación.

Entretanto el contenido de servicio de la incardinación pasó al beneficio, y este servicio terminó por entenderse, invirtiendo los términos primitivos de la cuestión, como la contraprestación a los bienes económicos percibidos (levantar las cargas del beneficio). Por lo cual la doctrina llegará a afirmar que el ordenado a título de patrimonio no estaba obligado al servicio de una iglesia determinada, lo que equivalía a no estar obligado a ningún ministerio<sup>51</sup>.

La incardinación quedó prácticamente vacía de contenido tanto ministerial como económico; la utilidad de su mantenimiento —sin que la institución perdiese totalmente su primitivo carácter— se centraba fundamentalmente (si bien no exclusivamente) en evitar la vida ociosa y errante de los clérigos. Por eso, a partir del siglo XII la «adscriptio» pierde fuerza, multiplicándose los ordenados sin la consiguiente incardinación y facilitándose el paso de una diócesis a otra, siempre que fuese para obtener un beneficio<sup>52</sup>.

El abuso, bastante generalizado, de estas facilidades, el continuo trasiego en búsqueda de beneficios, etc..., abrieron nuevas grietas en la disciplina eclesiástica, de suerte que cuando el Concilio Tridentino intentó poner definitivo remedio, acudió a reforzar y vigorizar nuevamente la incardinación. En la sesión 23 encontramos la correspondiente norma que es —y así se indica expresamente— un fiel reflejo de la disposición calcedonense: «Cum nullus debeat ordinari, qui iudicio sui episcopi non sit utilis aut necessarius suis ecclesiis, sancta synodus, vestigiis sexti canonis concilii Chalcedonensis inhaerendo, statuit, ut nullus in posterum ordinetur, qui illi ecclesiae aut pio loco, pro cuius necessitate aut utilitate assumitur, non adscribatur, ubi suis fungatur muneribus, nec incertis vagetur sedibus. Quodsi locum inconsulto episcopo deseruerit, ei sacrorum exercitium interdicatur»<sup>53</sup>.

50. X, III, 5, 23: «Tuis quaestionibus respondemus, quod clericos in minoribus ordinibus constitutos, de patrimonialibus bonis habentes unde possint congrue sustentari, etsi nondum fuerint beneficium ecclesiasticum assecuti, dummodo aliud canonicum non obsistant, ad superiores poteris ordines promovere».

51. Según Juan Andrés el ordenado a título de patrimonio «tenetur ad horas dicendas, licet non teneatur certam ecclesiam officiare» (*In III Decretalium librum Novella Commentaria, De praeb. et dign.*, c. 23). Por su parte el Panormitano escribe que «... patrimonium non ligat eum cum respectu illius non sit obligatus officiare certam ecclesiam sed tantum tenetur dicere officium non respectu patrimonii sed respectu sacri ordinis quem recipit» (*Commentaria in III librum Decretalium, De praeb. et dign.*, c. Tuis, n. 7).

52. Así, por ejemplo, ABBAS PANORMITANUS, ob. cit., *De clericis non residentibus*, c. Fraternitati.

53. CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Sessio XXIII, De reformatione*, c. 16 (CONC. OECUM. DECRETA, pp. 725 s.). Un detalle significativo: en lugar de hablar de «ordenaciones nulas», como lo hizo el Concilio de Calcedonia, en Trento se usó la expresión «prohibición del ejercicio» de las órdenes recibidas, más de acuerdo con la realidad teológica.

Pero la mera incardinación, sin la concesión de un beneficio u oficio concretos sólo obligaba al ministro sagrado a realizar algunas funciones, ciertamente escasas. Van Espen, por ejemplo, con ser uno de los autores más exigentes, apenas si señala otras obligaciones que enseñar el catecismo, visitar a los enfermos y ayudar al párroco en las funciones cultuales<sup>54</sup>. Existe además toda una casuística de los siglos XVI y XVII, a través de la cual la Curia Romana va precisando hasta qué punto los clérigos sin beneficio o sin oficio están libres de servicio; como datos anecdóticos baste traer a colación algunos ejemplos de minucias que Ferraris cita en su *Prompta Bibliotheca*: No podían ser obligados a asistir a procesiones (SCC, 9-V-1597), ni a otros actos como cantar los sábados las letanías marianas en la Catedral, ni a hacer de diáconos o subdiáconos en las misas cantadas del Cabildo, no obstante el escaso número de capitulares (SCC, 17-VI-1690; SCC, 27-I-1691; cfr SCE, 20-III-1692), ni a participar en las «collationes» sobre moral (SCC, 15-III-1692), etc.<sup>55</sup>

A este respecto conviene recordar que la incardinación no se hacía en relación con la diócesis sino que, de acuerdo con la práctica ininterrumpida desde los orígenes, el clérigo se vinculaba a un *locus* concreto (Catedral, parroquia, etc...). En consecuencia el escaso contenido de servicio de la incardinación se limitaba a ese *locus*, lo cual explica que los ministros sagrados no se considerasen obligados a servir fuera de ese lugar. De ahí que, en definitiva, la tendencia —sobre todo a medida que el clero va disminuyendo numéricamente— a conferir funciones y servicios, bien a los clérigos sin beneficio o sin oficio, bien a aquellos cuyas cargas beneficiales eran pequeñas, se centrara en la obediencia canónica y en su extensión. La regla general que preside la mentalidad de la época es que la obediencia canónica, en lo que respecta al servicio ministerial, se centraba en los términos del *locus* al que estaba adscrito el ministro sagrado, al beneficio y al oficio. Y en cada caso, se ceñía a los términos señalados por el Derecho, ya fuese en su expresión legal, consuetudinaria o jurisprudencial<sup>56</sup>. Lo que de esto sobrepasase no era una obligación de justicia sino de caridad.

54. «Neque ex mente Ecclesiae sufficit, si forsan aliquoties in Ecclesia, cui adscriptus est, tanquam Subdiaconus, aut Diaconus ministret; vel Presbyter Missam celebret, et de reliquo nullum Ecclesiae servitium exhibeat; sed ita se exhibere debet, ut vere dici queat, quod Ecclesiae illi serviat, ejusque servitio se impendat, et occupet, v. g. peragendo divino officio, vel Parocho in catechizandis parvulis, visitandis aegrotis, aliisve functionibus assistendo: ni ipsum major Ecclesiae utilitas, aut necessitas aliis functionibus impendat». VAN ESPEN, *Jus ecclesiasticum universum*, secunda editio hispana (Matriti 1791), pars I, tit. I, c. IV, n. 4.

55. L. FERRARIS, *Prompta Bibliotheca canonica, juridica, morali, theologica*, I, 4.<sup>a</sup> ed. (Bononiae 1763), voz *Clericus*, art. 8, *Clericus quo ad obedientiam, et subjectionem Episcopo*.

56. FERRARIS (ob. y loc. cit.) señala este principio del siguiente modo: «Clerici non possunt cogi ab Episcopo ad praestandum aliquod servitium non expressum in Jure; cap. quia cognovimus 6. caus. 10. quaest. 3». Sin embargo, el texto del Decreto que cita no se refiere directamente al servicio ministerial, sino más bien a exacciones



Pese a los esfuerzos de algunos Concilios provinciales por hacer más severa esta disciplina, la jurisprudencia de la Curia Romana mantuvo —prácticamente hasta la segunda mitad del s. XIX— el principio de que los ministros sagrados no podían ser obligados a asumir otros servicios fuera de los ya indicados, salvo en caso de necesidad. Ni siquiera la gran utilidad podía considerarse causa suficiente para imponerles otros servicios<sup>57</sup>.

Pero si la *adscriptio* mantuvo aún un residuo de servicio, no hay que olvidar otros datos. La creación de los Seminarios y la permanencia en ellos de los ya tonsurados y ordenados, hasta completar sus estudios, hizo en la práctica inútil a la *adscriptio* por no poder cumplirse los deberes anejos. A su vez, la admisión del título de patrimonio por Trento, implicaba la posibilidad de que los clérigos así ordenados no cumpliesen con ese requisito. Todo ello unido a las difíciles circunstancias de la Iglesia, explican que en la práctica quedasen incumplidas en buena parte las disposiciones tridentinas y, sobre todo, que la doctrina las interpretarse benignamente. A este respecto el pensamiento de Benedicto XIV es bien significativo: «*Quis unquam —se pregunta— fide bona contendere valeat, non modo nullam Ordinationem haberi sine ordinati adscriptione ad alicujus Ecclesiae servitium, sed etiam hujusmodi servitium ab eo deseri non posse, quin poenas a Chalcedonensi Concilio, aliisque antiquis canonibus statutas incurrat?*». No por ello entiende que la simple adscripción —sin beneficio u oficio— haya perdido su razón de ser. Si bien es cierto que no faltaban quienes postulaban su abandono —«...quo quidem, nonnullorum iudicio, propter immutatas rerum, et temporum rationes, aut omnino jam fieri non posse, aut nullius fructus et utilitatis nunc fore videtur»—, y él mismo sostiene que ha perdido buena parte de su eficacia —«*Quod si, praesentibus temporibus, adscriptio huiusmodi non eos omnes effectus operetur, ac illa, quae a Concilio Chalcedonensi, aliisque antiquis canonibus praescripta fuit*»—, sin embargo cree que todavía tiene una utilidad: que quienes aspiran a las órdenes mayores se ejerciten en el ministerio, de suerte que pueda conocerse quienes están dispuestos a servir diligentemente y sólo a éstos se ordene de presbíteros. Y si se trata de presbíteros, para que pueda saberse quienes están de verdad entregados a su ministerio y excluir de los beneficios a aquellos «qui sibimetipsis, Ecclesiaeque inutiles, satis sibi occupationis esse putant, si quotidie Missarum Sacra faciant, in quo idcirco assiduos et diligenter se praestant, ut quotidianam eleemosynae stipem non amittant», es decir,

de tipo patrimonial o prestaciones personales (*angariae e indictiones*; cfr las correspondientes voces en el *Glossarium* de Du Cange) que surgen de las relaciones dominicales y de orden patrimonial. Se trata del c. 20 del Concilio III de Toledo, recogido en el *Epítome hispánico*: «XXXIII, ex Concilio Toletano: 20. Episcopus angarias vel indictiones non imponat in diocesi» (ed. G. MARTÍNEZ DÍEZ, Comillas 1962, p. 178). Con este mismo sentido pasó al Decreto: «*Ultra morem antiquum a parochianis presbiteris nichil episcopi exigant*». Todo ello muestra hasta qué punto el ministerio sacerdotal llegó a considerarse como una «carga», vinculada a las relaciones patrimoniales y de sustentación. Vide, sobre la evolución de la sustentación y su relación con el servicio, la obra de VÍCTOR DE REINA citada en la nota 8.

57. Vide F. CLAEYS-BOUUAERT, voz *Clerc*, DDC, III, 835.



los que el vulgo llamó «curas de misa y olla»<sup>58</sup>. Con todo, las obligaciones que Benedicto XIV señala al clérigo incardinado son ayudar en las funciones sagradas, enseñar el catecismo, llevar la Eucaristía a los enfermos y asistir a las «collationes» de moral y liturgia.

De todo ello se deduce que la incardinación —vínculo de servicio conservado por razones disciplinares— aparece como una institución «residual» de la primitiva *intitulatio*, que por razones circunstanciales es mantenida por la legislación y justificada por la doctrina. Y al mismo tiempo nos muestra suficientemente que el sentido disciplinar de la incardinación permanece en primer plano en las disposiciones tridentinas, cuya preocupación fundamental, al reforzar la incardinación, fue terminar con los clérigos vagos.

Esta misma finalidad aparece constantemente en la legislación postridentina, que fue la principal fuente de inspiración de los autores de la codificación de 1917. Tanto las disposiciones pontificias<sup>59</sup> como las disposiciones y respuestas de la Curia Romana<sup>60</sup> que regulan la incardinación y la excardinación, se orientan siempre a reprimir la existencia de clérigos vagos.

### III. LA INCARDINACIÓN EN LA PERSPECTIVA CODICIAL

#### 1. *La incardinación como vínculo de sujeción.*

La evolución histórica, cuyas líneas fundamentales acabamos de insinuar brevemente, explican por qué la incardinación aparece en el CIC con un claro matiz disciplinar<sup>61</sup>, sin que ello sea óbice para que conserve un cierto residuo de contenido ministerial.

Las mismas palabras finales del canon 111, § I —«ita ut clerici vagi nultenus admittantur»— nos ponen de relieve que el principal intento del legislador al regular la incardinación es evitar que existan clérigos vagos. Y que más que una institución ordenada a regular el servicio de los ministros sagrados, es una institución que se dirige a regular la dependencia de dichos ministros con respecto a los Obispos.

Por eso la doctrina interpreta en general la incardinación como un

58. Cfr BENEDICTO XIV, *De Synodo Dioecessana* (In Typographia Bassanensi 1767), I, lib. XI, c. 2, nn. 8 y 13.

59. Principalmente la const. *Speculatores* de Inocencio XII (FONTES, n. 258), la const. *Apostolici ministerii* de Inocencio XIII (FONTES, n. 280) y la const. *In supremo*, de Benedicto XIII (FONTES, n. 283).

60. SCC: dec. *A primis* (FONTES, n. 4307) y causa *Bismarckien. et aliarum* (FONTES, n. 4364). SC de PF: instr. *Ad Episcopos Stat. Foeder. Americae* de 25-feb.-1896 (FONTES, n. 4933).

61. Cfr. J. HERRANZ, ob. cit., p. 27. Para una exposición clara y sistemática de la incardinación en el CIC y legislación posterior, vide A. BERNÁRDEZ, voz *Incardinación*, en «Nueva Enciclopedia Jurídica», XII (Barcelona 1965), 126 ss.

vínculo de sujeción al Ordinario, análogo al domicilio pero con un carácter de mayor estabilidad y fortaleza: «Incardinatio —dice por ejemplo Coronata— est actus legitimus quo clericus alicui dioecesi adscribitur eiusque Ordinario subiicitur. Cum homo fit christianus, fit persona in Ecclesiae eique generali lege subiicitur; deinde domicilio aut quasidomicilio proprie dicto determinato territorio eiusque Superiori subiicitur; si tandem religionem aut sacram hierarchiam ingrediatur, specialem adhuc contrahit erga novos Superiores subiectionem, cui sponte sua, nisi servatis de iure servandis, subtrahi non potest. Haec nova subiectio incardinatione aut professione religiosa seu adscriptione in religionem nititur, novo specialique domicilio aequiparatur»<sup>62</sup>. Este vínculo de sujeción es el fundamento de la obediencia canónica: «*Canonica adscriptio* clerici— leemos en Wernz-Vidal— est eius iuridica adnumeratio inter clericum determinatae ecclesiae seu diocesis, vi cuius speciali et permanenti subiectionis vinculo subest Episcopo illius dioecesis, in ordine ad obligationes sui status et ad sacra ministeria in subditos illius Episcopi exercenda»<sup>63</sup>.

De ahí que no falten autores que coloquen la razón de existencia de la incardinación en el carácter de sociedad jerárquica propio de la Iglesia: «L'Église en effet est une société hiérarchisée, dans laquelle la présence de clercs indépendants ou *vagi* n'est pas admise»<sup>64</sup>. La mayoría, sin embargo, fundan la necesidad de la incardinación en la razón disciplinar, tantas veces señalada: «Porro, cum turpe sit clerico otiari et periculosum ex incertis eleemosynis vivere, iam ab initiis Ecclesiae sancitum est ne ordinarentur nisi qui, tamquam utiles ministri, certo titulo vel ecclesiae ascriberentur, cuius retributibus, si casus ferret, sustentarentur»<sup>65</sup>.

De todas formas, algunos canonistas han dado un contenido más pastoral a la incardinación; así, por ejemplo, Blat escribe: «Inscriptionis sensus est: de cooptatione clericorum inter eos qui destinantur ad laborem sacri ministerii stabiliter peragendum in aliqua dioecesi»<sup>66</sup>. Posición ésta que, con ser doctrinalmente más coherente con lo que debe ser la incardinación, sin embargo está menos apoyada en el espíritu del CIC.

Son, en efecto, bastantes los datos que muestran que la incardinación, dentro del CIC, apenas si tiene por sí misma contenido de servicio.

62. A. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, I, 4.<sup>a</sup> ed. (Taurini 1950), p. 199 s.

63. F. X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, II, 3.<sup>a</sup> ed. a PH. AGUIRRE (Romae 1943), p. 81. «Incardinación es el acto legítimo del Superior por el cual un clérigo es incorporado perpetua y absolutamente a una diócesis, quedando sometido *especialmente* a su Ordinario». M. CABREROS DE ANTA, en *Código de Derecho Canónico*, BAC, comen. al c. 111.

64. R. NAZ, voz *Incardination*, DDC, V, 1293.

65. A. VERMEERSCH - I. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, I, 7.<sup>a</sup> ed. (Mechliniae-Romae 1949), p. 216.

66. A. BLAT, *Commentarium textus CIC*, lib. II, 2.<sup>a</sup> ed. (Romae 1921), p. 61. Cfr H. JONE, *Commentarium in CIC*, I (Paderborn 1950), p. 127.



Así, por ejemplo, a tenor del c. 111 § 2 la incardinación se produce con la *prima tonsura*, momento en el cual todavía no hay destinación a un servicio; lo que existe es, en todo caso, una esperanza de servicio futuro, cuando el tonsurado sea promovido a órdenes superiores.

Es cierto que el mismo c. 111 § 2 y el c. 117 hablan de servicio o de utilidad o necesidad para la diócesis; pero, tanto en uno como en otro caso, el servicio es más una causa legítimante y requisito previo de licitud de la ordenación (cfr c. 969 § I), o de la incardinación derivada, que una verdadera atribución de ministerio. En efecto, en el c. 111 § 2 el servicio está claramente referido a la *promoción* y por tanto a algo previo a la incardinación. Por su parte, el c. 117 1.º y 3.º, se limita a recoger la antiquísima norma de que todo traslado de una diócesis a otra debe hacerse (causa legítimante y requisito de licitud) por la *necessitas* o la *utilitas Ecclesiae*.

Para ver esto con más claridad basta preguntarse a qué servicio quedaría obligado un ministro sagrado por la sola incardinación, sin título de ordenación. La respuesta no puede ser más simple y en ella convienen todos los autores. Salvo las genéricas obligaciones de visitar a los enfermos y enseñar el catecismo —deberes que de hecho son teóricos, si no hay a la vez la concesión de un oficio o la agregación a alguna estructura pastoral concreta, sobrepasando así la hipótesis contemplada— que algún autor señala, más por tradición doctrinal que por prescripciones del Derecho vigente, el único deber de servicio que el clérigo tiene —por la sola incardinación— se resume en el deber de obediencia del c. 128, que concreta en orden al ministerio la prescripción más general del c. 127. Únicamente en virtud del c. 128 el clérigo simplemente incardinado —sin título de ordenación— podría ser obligado a desempeñar un ministerio, y para ello haría falta la *necessitas Ecclesiae*, sin que bastase la simple utilidad, aunque fuese grande. Este es el contenido de servicio que puede asignarse a la incardinación a tenor del CIC.

Entonces, podemos preguntarnos ¿qué función cumple la incardinación fuera de los casos de necesidad? No hay más que una respuesta: «ut clerici vagi nullatenus admittantur». Por eso no es de extrañar que, comentando el c. 111 § 1, se haya podido escribir que «normalmente se procede a las ordenaciones absolutas y sin oficio, esperando después concretar la actividad sacerdotal de cada clérigo con el respectivo destino. Para que el clérigo no quede en la condición de vago, dispone la ley canónica que, mientras no tenga lugar aquella última circunstancia, todos los clérigos pertenezcan ya a una diócesis determinada, a la que se agregan o incardinan de forma inexorable, en el momento de recibir la primera tonsura»<sup>67</sup>. Es una concepción de la incardinación con total ausencia de contenido de servicio, que, sin embargo, no deja de tener su fundamento en el CIC. Fue el Código de 1917 el primer

67. A. ALONSO LOBO, en *Comentarios al Código de Derecho Canónico* de varios autores, BAC, I (Madrid 1963), pp. 396 s.

texto legal que situó la incardinación en la diócesis, contrariamente a la disciplina anterior, que, según se ha visto, preveía la *adscriptio* en una iglesia o lugar sagrado determinados. Con ello el escaso contenido de servicio concreto que aún mantenía la incardinación, se perdió —sin pervivir más que en la memoria de algunos canonistas— por inviable para pasar a ser contenido de la obligación de obediencia del c. 128, única fórmula, por lo demás, capaz de seguir dando a la *adscriptio* un resto —casi una sombra— de su antiguo contenido de servicio.

## 2. Otros principios.

La regulación codicial de la incardinación obedece también, como ya indicábamos al comienzo, a otros principios que vamos simplemente a apuntar.

En primer lugar, la incardinación, en el caso del clero diocesano, solamente puede realizarse según el CIC en las circunscripciones territoriales.

Como es sabido, cuando al extenderse el cristianismo fue necesario señalar unos límites que marcasen el campo de competencia pastoral de los obispos y, dentro de la Iglesia particular, el de los presbíteros, se acudió a sistemas inspirados en la organización territorial del Imperio romano. Sin embargo, en la primitiva Iglesia existía la idea muy viva de que la Iglesia local era una comunidad, pese a que el *locus* actuaba como el determinante de su caracterización. El territorio no pasaba de ser una simple *localización*, el lugar donde *estaba* la Iglesia, pero no era la misma Iglesia local; de ahí las expresiones: los fieles que están en Roma<sup>68</sup>, la Iglesia de Dios que está en Corinto<sup>69</sup>, los santos y fieles en Cristo Jesús que están en Efeso<sup>70</sup>, los santos de Colosas<sup>71</sup>, etc...

Con el correr de los tiempos, se produciría una inversión de conceptos, a la que no sería ajena la influencia del feudalismo. La diócesis y la parroquia vendrían a ser entendidas como territorios, cuyo centro es el templo y a los que se asigna unos ministros sagrados y un pueblo. Así, por ejemplo, el Card. Hostiense define la parroquia como: «Locus in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus certis finibus limitatus»<sup>72</sup>.

Y siglos después la obra de Schmalzgrueber reflejará la misma mentalidad, aunque entienda por parroquia principalmente el templo parroquial: «Certa alicujus dioecesis ecclesia, quae populum certis limitibus distinctum

68. Rom. 1, 7.

69. I Cor. 1, 2; II Cor. 1, 1.

70. Eph. 1, 1.

71. Col. 1, 2.

72. HENRICUS A SEGUSIO, *Summa aurea* (Lyon 1537), lib. III, *De parochiis*, fol. 169v.



habet, et presbyterium, sive rectorem... minus frequenter sumitur pro ipso territorio, sive districtum» <sup>73</sup>.

El criterio territorial que inspira el CIC y la doctrina es de sobras conocido. Valgan, como una muestra entre las abundantísimas que podrían traerse a colación, estas palabras de Wernz-Vidal: «*Divisio fundamentalis* est in territoria, cui praesit Praelatus cum iurisdictione episcopali. Huiusmodi territoria vocantur dioeceses, abbatiae vel praelaturae nullius... Dioecesis nostra aetate in Ecclesia Occidentali intelligitur territorium Episcopo subiectum» <sup>74</sup>. O el canon 216 § I: «Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales; unicuique autem parti sua peculiaris ecclesia cum populo determinato est assignanda, suusque peculiaris rector, tamquam proprius eiusdem pastor, est praeficiendus pro necessaria animarum cura».

A esto hay que agregar que las influencias de la idea feudal del poder, llevaron a colocar en primer plano las relaciones jerárquicas, entendidas como el *vinculum subiectionis* (relación señor-súbdito) entre la Jerarquía y los fieles. No puede, pues, extrañar que la doctrina haya explicado la incardinación como un vínculo especial de sujeción, que constituye al ministro sagrado en «súbdito» del obispo de una manera peculiar, con residuos claros de la idea de poder como *dominium*. En este sentido, escriben Wernz-Vidal las palabras que a continuación transcribimos: «Inde necessitas, ut unusquisque Episcopus *suum* habeat proprium clerum, *suos* proprios sacros ministros, de quibus solus libere disponere possit et de quorum vita et actione speciali modo rationem reddere debeat, eos *sibi* formet et ad sacra ministeria in *sua* dioecesi exercenda *sibi* praeparet ad normam sacrorum canonum. Illa conditio *cleri proprii* debet per legem ecclesiasticam determinari, quod hoc titulo («De clericorum adscriptione alicui dioecesi») praestatur» <sup>75</sup>.

Como si las solas palabras no bastasen para poner de relieve esta cerrada idea del clero «propio» del obispo, los autores citados añaden todavía ese insistente subrayado de los términos «suyo» y «propio», al parecer para que no quede ninguna duda del *dominium* del obispo y de la sujeción de los presbíteros y demás ministros sagrados a ellos. Lo que consiguientemente está en relación con otra idea los ministros sagrados se promueven prácticamente para el servicio de una diócesis determinada. Así los mencionados autores escriben poco después del pasaje que acabamos de citar: «Iuridica vero ratio generalis praescripti (del c. 111 § 1) illa est, quod clerici nonnisi ob necessitatem vel utilitatem servitii ecclesiastici instituendi sunt, quemadmodum antiquissima fert traditio ecclesiastica; quae necessitas ex natura rei debet considerari respectu illius Superioris, a quo fit promotio, ideoque respectu eccle-

73. F. SCHMALZGRUEBER, *Ius canonicum universum* (Romae 1844), t. III, pars III, tit. 29, § 1, n. 2.

74. WERNZ-VIDAL, ob. cit., pp. 458 y 716 nota 8.

75. Ob. cit., p. 80.

siae seu diocesis cui ille praeest, cum qua diocesi vinculum contrahat servitii praestandi, quod pro lubitu deserere non possit»<sup>76</sup>.

Al escribir Wernz-Vidal que la necesidad de servicio que lleve a promover al orden sagrado a un fiel debe considerarse en relación con el Superior que promueve, y esto *ex natura rei*, nos ponen sobre la pista de otro aspecto de este complejo tema: la pérdida de la visión universalista de la misión episcopal y su consiguiente encerramiento en los límites de la atención pastoral a la propia diócesis. Si el obispo no tiene más misión que preocuparse de su diócesis, entonces aparece con claridad que, *ex natura rei*, la única utilidad o necesidad que debe tener en cuenta al ordenar a nuevos ministros sagrados es la de su Iglesia particular: «Cum clerici constituent statum segregatum a communi coetu fidelium ut divinis ministeriis mancipentur, illa assumptio et mancipatio, quae fit per ordinationem Episcopi, vinculum speciale debet inducere inter clericos et *determinatos* Episcopos; qui cum habeant suam auctoritatem restrictam et ambitu territorii et numero subditorum, non possunt sibi assumere sacros ministros nisi in ordine ad divina ministeria in *propria* diocesi et in *suos subditos* exercenda»<sup>77</sup>.

En este mismo orden de ideas, el presbítero se ordena y recibe misión dentro de los límites para los que fue ordenado, que son los que marcan la incardinación —en conexión con la obediencia, c. 128— y sobre todo el título de ordenación. Idea ésta inequívocamente recogida en el c. 969 § 1, aunque ligeramente paliada en el § 2 que contiene una excepción, que como tal aparece.

Cuales han sido las consecuencias de esta mentalidad —en especial la mala distribución del clero— son de sobras conocidas.

Por último nos interesa poner de relieve que también el sistema benefical —sobre todo la mentalidad que trajo como consecuencia— contribuyó a catalizar y a hacer permanente esta situación de varias maneras, pero sobre todo a través de poner en primer plano durante varios siglos la relación ordenación-sustentación (en perjuicio de la relación ordenación-servicio), polarizando en unos estrechos límites (levantar las cargas del beneficio) la misión sacerdotal.

Dentro de este contexto de organización es fácil comprender por qué las diócesis, prelaturas o parroquias personales se contemplan como formas anómalas dentro de la organización eclesiástica. Por un lado, las estructuras personales aparecen en este contexto como carentes del elemento esencial más característico de las circunscripciones eclesiásticas, que es el territorio. Y por otra parte, siendo el territorio el ámbito de competencia propio y natural del obispo, dichas estructuras personales se ven, siempre dentro de esta mentalidad, como una limitación de ese ámbito y por tanto de la jurisdicción

76. WERNZ-VIDAL, ob. cit., pp. 81 s.

77. WERNZ-VIDAL, ob. cit., p. 80.



del obispo. De ahí que el CIC no mencione más que las parroquias personales, estableciendo una fuerte restricción para crearlas (c. 216). Ni las diócesis ni las prelaturas personales tienen cabida en el cuerpo legal de 1917.

Era preciso, para admitirlas plenamente, llegar a establecer unas nuevas bases doctrinales. Y esta ha sido una de las grandes aportaciones del Concilio Vaticano II en el tema que nos ocupa.

El conjunto de hechos a los que acabamos de aludir explica perfectamente el carácter perpetuo de la incardinación, su vinculación a las circunscripciones territoriales (en el sistema del CIC no se admite la incardinación en estructuras pastorales personales), su rigidez que dificultaba el paso de una diócesis a otra, etc...

#### IV. LA INCARDINACIÓN EN LA PERSPECTIVA CONCILIAR

##### 1. *Las disposiciones del n.º 10 del decr. "Presbyterorum Ordinis" y sus antecedentes.*

La reforma de la incardinación era exigida por tres factores diversos, dos de orden pastoral y un tercero relacionado con el interés personal de los presbíteros: 1.º Una distribución geográfica del clero más adecuada. 2.º La posibilidad de realizar apostolados especializados mediante la inserción en estructuras pastorales peculiares, distintas de las territoriales. 3.º La posibilidad de cambiar de diócesis, cuando razones personales del ministro sagrado —de salud, familiares, e incluso de incompatibilidad con el propio obispo— así lo aconsejasen.

Este tercer aspecto está indirectamente recogido en el c. 116 al poder considerarse como justa causa de la excardinación, pese a lo cual puede decirse que este derecho del ministro sagrado —pues de derecho personal se trata— no encuentra en el CIC un verdadero reconocimiento. Por su parte, ni el Concilio ni el motu proprio *Ecclesiae Sanctae* se han hecho eco de él, aunque la situación del ministro al respecto mejore, al facilitarse el cambio de diócesis. Sólo cabe esperar que la futura legislación proteja ese derecho, junto a los demás que corresponden al presbítero.

En cambio, las otras finalidades apuntadas han sido plenamente acogidas en el n.º 10 del decr. *Presbyterorum Ordinis* «Ubi vero ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt».

El citado decreto recoge, con importantes novedades, las tendencias que se plasmaron en los originarios esquemas, elaborados en la fase preparatoria

del Concilio: *Schema decreti de cura animarum*<sup>78</sup> y *Schema decreti de clericis*<sup>79</sup>.

El primero de estos esquemas no introducía notables novedades de orden jurídico por lo que respecta a la cura pastoral de diversos grupos sociales —que precisan de una organización pastoral peculiar— como emigrantes, gentes del mar, aeronavegantes o nómadas, aunque, haciéndose eco de diversas peticiones, preveía la creación de parroquias personales o mixtas, una mayor movilidad de los presbíteros, la existencia de diversas instituciones (Comisiones Episcopales, Secretariados, obras peculiares como el Apostolado del Mar, etc.), la concesión de ciertas facultades (v. gr. asistir al matrimonio) a los capellanes dedicados a estos grupos, etc...

Por su parte, el capítulo II del segundo de los esquemas citados ofrecía ya en germen una mayor novedad, por lo que sirvió de base remota al n.º 10 del PO. En la introducción a este capítulo se recogía primeramente la necesidad de atender a las regiones carentes de un número adecuado de sacerdotes: «Christifideles in quibusdam orbis terrarum regionibus, ob parvum sacerdotum numerum in periculo versantur deficiendi a morum honestate et a fide catholica, quia praedicatione verbi Dei et sacramentorum administratione carent»<sup>80</sup>. Después de aludir al deber de caridad de todos los fieles con relación a las necesidades de todo el Cuerpo de Cristo, se hacía notar la obligación del clero y de los obispos de sentirse, con el Papa, urgidos por el gravísimo deber de dilatar el Evangelio. Y terminaba su introducción con estas significativas palabras: «Ab antiquitus quidem sollemne semper fuit ut qui ad sacros ordines promoverentur, determinatae ecclesiae stabiliter addicti seu incardinati essent; ad fidem tamen ad alias semper gentes propagandam clerici seu sacerdotes mitti consueverunt, sicut et monachi ac fratres mendicantes alique religiosi quamplurimi»<sup>81</sup>.

Se trataba, como puede verse, de un primer intento de justificar las nuevas normas sobre la distribución de los presbíteros, y especialmente la nueva mentalidad que se ha querido introducir, y de hecho se ha ido introduciendo, en el planteamiento del problema. Sin embargo, las razones dadas eran todavía insuficientes al estar fundadas en una situación histórica de la Iglesia antigua que antes del Concilio se entendía superada<sup>82</sup>, y en un deber de caridad que

78. SCHEMATA CONSTITUTIONUM ET DECRETORUM EX QUIBUS ARGUMENTA IN CONCILIO DISCEPTANDA SELIGENTUR, Series III (Typis Polyglottis Vaticanis 1952), caps. II, III, IV, V, pp. 162 ss.

79. SCHEMATA, Series IV (Typis Polyglottis Vaticanis 1953), pp. 34 ss.

80. SCHEMATA, ser. IV, p. 34.

81. La alusión a los religiosos se explica por las directrices que luego se dan en el esquema a los Superiores mayores de las Religiones clericales.

82. En efecto, mientras la antigua Iglesia se encontraba en una fase de establecimiento, y por tanto la movilidad del clero era conveniente y necesaria, se entendía que ahora, por el contrario, la Iglesia, salvo en los países de misión, había superado esta fase y era ya una Iglesia *en acto*, establecida, y por tanto con una organización estable. Es



tal como aparece enunciado no implicaba un sustancial cambio de perspectivas y en consecuencia no establecía las bases para una nueva forma de considerar la misión del obispo y la de los presbíteros, que es el punto clave de la cuestión.

Es cierto que el número 14 de este esquema aludía a la solicitud por todas las Iglesias que es propia de los obispos. Pero no estaba enunciada como fundamento, sino como un consejo que abría la serie de exhortaciones y normas prácticas contenidas en el esquema: «Quare Patres huius Sacrosancti Concilii statuere decreverunt: 14. Episcopi, qua Apostolorum successores, recolant sibi omnium ecclesiarum sollicitudinem cordi esse debere. Curent proinde auxilio iuvare illas dioeceses, in quibus, ob parvum sacerdotum numerum, integritas fidei et praxis vitae christianae in discrimen vertuntur»<sup>83</sup>.

Las normas prácticas del esquema *De clericis*, dejando aparte algunas de menor monta, pueden reducirse a tres. La primera de ellas era la creación de un Consejo Central para favorecer las vocaciones sacerdotales y la mejor distribución del clero (n.º 16). Las otras dos, recogidas en los números 17 y 22<sup>84</sup> se referían respectivamente a la creación de «Misiones nacionales» y a un proyecto de nueva regulación de la incardinación derivada.

Como puede verse, la posibilidad de creación de estructuras pastorales especializadas quedaba reducida a una admisión con carácter general de la solución adoptada en Francia mediante la erección de la «Mission de France» en prelatura. El esquema no hacía otra cosa que transformar en norma general los puntos más esenciales de los estatutos particulares de dicha «Misión»<sup>85</sup>, si bien introduciendo la posibilidad de que se constituyesen como prelaturas personales: «cum aut sine territorio». Con ello solamente se contemplaba una forma muy concreta de estas estructuras pastorales; era una solución de cortos vuelos.

En cuanto al n.º 22, contenía las disposiciones que han recogido con algunas modificaciones los apartados 2 y 5 del n.º 3 del m. p. *Ecclesiae Sanctae*.

Estos dos esquemas sirvieron de base e inspiración para la elaboración del esquema *De clericis* de abril de 1963, que puede considerarse como la primera redacción del decr. *Presbyterorum Ordinis*, aunque sufriese, en las sucesivas fases por las que pasó, cambios de gran importancia, tanto en extensión como en contenido y orientación.

éste un aspecto de la mentalidad preconiliar que tiende a olvidarse, pese a que explica no pocos aspectos del problema de la distribución del clero. Entre otros, el que cada diócesis se preocupase exclusivamente de sus necesidades, salvo la colaboración con las misiones. Sin perder de vista, claro está, otros factores ya indicados en páginas anteriores.

83. P. 34.

84. Pp. 35 y 36.

85. Sobre la «Misión de Francia» y su estatutos, vide J. FAUPIN, *La Mission de France* (Tournai 1960).

En este esquema de 1963 se añadía al final una *Exhortatio de distributione cleri*. Esta exhortación aludía ya a la dimensión universal del sacerdocio, si bien bajo la fórmula de considerar a los presbíteros como colaboradores en la misión universal de los Obispos: «Sacerdotes, qui Christi Domini sacerdotium et apostolatum miro ipsius delectu ac concessu participant, et cooperatores sunt Episcoporum eorumque muneris universalis socii, recolant omnium ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Itaque sacerdotes illarum dioecesium quae maiori vocationum copia ditantur libenter se paratos praebeant, permittente et exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in aliis dioecesibus, regionibus vel operibus, penuria laborantibus vocationum, exercendum, si id opus fuerit». Terminaba la exhortación con un mandato a la Comisión de Reforma del CIC: «Pariter optat Sacrosancta Synodus ut Commissio ad Codicem Iuris Canonici recognoscendum ita normas de incardinatione et excardinatione reficiat, ut, firmo semper manente pervertere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis atque necessitatibus aptius ipsae normae respondeant, itemque commendat ut praefata Commissio formulas iuridicas sanciat —exemplo usa recentium inceptorum (8)— quae distributionem cleri saecularis atque specialia quaedam opera pastoralia faciliora reddant».

La nota 8 tiene interés porque gracias a ella el esquema recogía algunas ideas que, procedentes de los primitivos esquemas, pasaron luego al texto definitivo: «(8) Exempli gratia seminaria nationalia vel internationalia, quorum alumni instruntur ut dioeceses adeant cleri penuria laborantes; Praelaturae cum vel sine territorio a Sancta Sede constitutae, quarum sacerdotes, specificam praeparationem consecuti, totis viribus se dent ad animarum bonum promovendum earum dioecesium in qualibet orbis regione, ubi sacerdotes desiderantur specialibus qualitatibus ornati, qui peculiares apostolatus sociales, vel intellectuales vel etiam penetrationis in diversos societatis ordinis exsequi valeant»<sup>86</sup>.

El interés de esa nota no pasó inadvertido a los Padres conciliares, de suerte que «iuxta desideria plurimorum Patrum» la Comisión redactora la incluyó en el texto<sup>87</sup>.

En abril de 1964 se entregó al Concilio una nueva redacción, bastante abreviada, del esquema, ahora bajo el título *De sacerdotibus*. El n.º 6 decía así: «(Cleri distributio apte fovenda). Normae de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, firma manente pervertere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis et necessitatibus aptius respondeant, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum cleri dioecesani distributio, sed etiam pecularia quaedam opera pastoralia, quae in aliqua regione,

86. *Schema decreti de clericis* (Typis Polyglottis Vaticanis 1963), pp. 24 ss.

87. *Schema propositionum de sacerdotibus* (Typis Polyglottis Vaticanis, 27 de abril de 1964), p. 45.



vel natione, aut in quacumque terrarum orbis parte, aut etiam pro quibusdam coetibus socialibus perficienda sunt; ad hoc ergo constituentur Seminaria internationalia, dioceses et praelaturae personales et alia huiusmodi, salvis semper iuribus Ordinariorum locorum»<sup>88</sup>.

Con ello «pariter media instituuntur ad corpora mobilia sacerdotum saecularium constituenda, quae, salvis semper iuribus Ordinariorum loci, incumbere possint in perficiendis specialibus operibus apostolatus (uti sunt e. g. apostolatus inter intellectuales, vel inter opifices), ubicumque eorum labor fuerit necessarius»<sup>89</sup>.

De esta forma se introducía una importante novedad, ya insinuada en la referida nota 8 del anterior esquema: la ruptura de la exclusividad del criterio territorial en la organización de la Iglesia. En efecto, en los primitivos esquemas se aludía a apostolados especializados, pero en función del criterio territorial, pues se trataba entonces de grupos sociales —emigrantes, nómadas, gentes del mar, aeronavegantes— caracterizados por su especial situación en relación con el territorio. El esquema de abril de 1964, en cambio, introducía un criterio personal, al prever la existencia de estructuras pastorales en función de la especialización que requiere el ministerio sacerdotal al dirigirse a grupos sociales —intelectuales, obreros, etc...—.

Sin embargo, aún no se llegaba a establecer la posibilidad de que los presbíteros pudiesen incardinarse en tales estructuras.

Con fecha del 2 de octubre de 1964 se presentó en el aula conciliar una nueva redacción del esquema, que volvía a presentarse con un nuevo título; esta vez se llamaba *De vita et ministerio sacerdotali*.

Dos novedades son dignas de notarse. Por una parte, se introducía un nuevo número, el 7, en el que se fundamentaban las prescripciones sobre la distribución del clero en la *sacerdotum sollicitudo omnium ecclesiarum*. Era una nueva redacción, sin excesivos cambios, de la ya citada exhortación final incluida en el esquema *De clericis* de abril de 1963<sup>90</sup>.

Por otro lado, el n. 8 —n. 6 del anterior esquema— presentaba algunas novedades de redacción, pero sobre todo introducía la posibilidad de que los sacerdotes se agregasen —aunque aún no se aludía a la posibilidad de incardinarse— a las estructuras pastorales especializadas que antes hemos mencionado.

Un nuevo texto —otra vez con un parcial cambio de denominación<sup>91</sup>—

88. *Schema ... de sacerdotibus*, cit., pp. 6 s.

89. De la *Relatio*, en *Schema ... de sacerdotibus*, cit., p. 13; cfr pp. 43 y 45.

90. *Relatio super schema emendatum propositionum de sacerdotibus quod nunc inscribitur de vita et ministerio sacerdotali* (Typis Polyglottis Vaticanis 1964), p. 11.

91. Su denominación era: *De ministerio et vita presbyterorum*.

fue presentado el 12 de noviembre del mismo año. Los nn. 7 y 8 del esquema inmediatamente anterior se refundían en el n. 10 de este nuevo texto. El fundamento de las normas de distribución del clero se seguía refiriendo al carácter de cooperadores de los obispos propio de los presbíteros: «Presbyteri qui cum et sub Episcopis sunt Apostolorum in sacerdotio successores et Ordinis episcopalis missionem in omnes gentes suo gradu participant, recolant omnium ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere»<sup>92</sup>. Sin embargo, el n. 7 de este esquema ya afirmaba la misión universal que el orden confiere a los presbíteros con palabras que luego serían trasladadas al número correspondiente sobre la distribución del clero. Por otra parte, se introducía la posibilidad de que los presbíteros pudiesen incardinarse en las estructuras pastorales especializadas creadas para determinados grupos sociales.

Con fecha de 28 de mayo de 1965 se presentó una nueva redacción, cuyo n. 9 era ya sustancialmente el texto definitivo<sup>93</sup>. Transformado en el n. 10 del esquema de octubre del mismo año, con algunos retoques<sup>94</sup>, pasó al último y definitivo esquema<sup>95</sup>, que fue aprobado.

Siguiendo la génesis del n.º 10 del PO se comprende con facilidad su contenido. La principal preocupación del Concilio en este punto ha sido atender a dos evidentes necesidades de la Iglesia en el momento presente. En primer lugar conseguir una más apta distribución geográfica de los presbíteros. Esta fue, sin duda, la preocupación inicial de muchos Padres; pero pronto se vio que ceñirse a este aspecto de la cuestión era resolver los problemas pastorales de manera muy parcial. De ahí que no faltaron quienes, con una visión muy actual del momento presente, se esforzaron por buscar una solución a la necesidad de una acción pastoral especializada, que pasó a ser motivo principal de la atención del Concilio, por lo que a nuestro tema se refiere. Por eso el texto conciliar comentado, ha abierto la posibilidad de crear diócesis peculiares, prelaturas personales y otras providencias por el estilo, a las que pueden agregarse o incardinarse los presbíteros.

Y a facilitar la obtención de ambas finalidades se dirige la prescripción de que se revisen las normas sobre la incardinación y la excardinación de acuerdo con las necesidades pastorales.

Para llegar a este resultado ha sido preciso un cambio de mentalidad y una visión nueva del problema y de sus fundamentos, que ha tenido una notable repercusión en la incardinación.

92. *Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus et relationes* (Typis Polyglottis Vaticanis 1964), p. 19.

93. *Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum. Textus recognitus et relationes* (Typis Polyglottis Vaticanis 1965), pp. 27 s.

94. *Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus et relationes* (Typis Polyglottis Vaticanis 1965), pp. 26 s.

95. *Schema decreti de presbyterorum ministerio et vita. Textus recognitus et modi* (Typis Polyglottis Vaticanis 1965), p. 35.



## 2. La incardinación como concreción de servicio.

En toda la redacción del n.º 10 del PO late la idea de que la incardinación ha de entenderse como el acto jurídico por el cual el ministro sagrado se incorpora a la Iglesia particular, o a una estructura pastoral, como tal ministro, es decir, para realizar su ministerio. Se trata por tanto de un vínculo de servicio.

En efecto, lo que se busca con la distribución geográfica de los presbíteros o con la creación de estructuras pastorales personales no es otra cosa que la mejor organización de la atención pastoral de los fieles; por tanto, el acto de agregación o de incardinación ha de entenderse como una incorporación para servir. Si así no fuese, lo que se hubiese reformado hubiese sido el título de ordenación, no la incardinación.

Si no bastase este dato, sería suficiente acudir al n.º 28 del decr. *Christus Dominus*, donde se contempla con claridad meridiana la incardinación como un vínculo de servicio, al afirmarse que los presbíteros «...*Ecclesiae particulari incardinati vel addicti, eiusdem servitio plene sese devoveant ad unam dominici gregis portionem pascendam*».

Tanto por el tenor literal como por el contexto de este pasaje, puede verse que la incardinación se entiende como la plena dedicación al servicio de una diócesis. La incardinación es, pues, un acto de incorporación, y su contenido primario un deber de servicio.

Con razón escribe Herranz <sup>96</sup> que el concepto de incardinación que ha delimitado el Concilio, «entraña una concepción primordialmente pastoral: su primera razón de ser es, en efecto, la destinación del clérigo al servicio pastoral de una comunidad eclesial, de una porción del Pueblo de Dios, que *tiene necesidad de su ministerio*. Este principio —que se corresponde más fielmente con el primitivo concepto de la *adscriptio*— salva perfectamente la finalidad disciplinar de la incardinación, puesto que evita la existencia de clérigos acéfalos, pero considera esa finalidad de manera derivada y secundaria».

Como en otras tantas cuestiones, el Concilio ha vuelto a las fuentes, a la concepción primitiva, si bien, claro está, no en sus determinaciones concretas, sino en el sentido de la institución.

Comparando la primitiva disciplina con la introducida por el Concilio fácilmente se observa una coincidencia en ciertos aspectos, a la vez que una acusada diferencia en otros. En efecto, por una parte el Concilio vuelve a considerar la incardinación como una institución eminentemente pastoral, como una concreción del servicio ministerial. Pero, por otra, rompe definitivamente

96. J. HERRANZ, ob. cit., p. 27.

te toda posibilidad de que pueda sostenerse que la ordenación sagrada se realiza con una misión concreta y particular (cfr PO n.º 10), tanto si esa concreción se hace derivar de la *intentio* presente en la imposición de manos —la primitiva disciplina— como de una institución aneja —el *titulus ordinationis* por ejemplo— a la sagrada ordenación. Dificilmente puede hablarse hoy de un *connubium* entre el ministro sagrado y el oficio.

No quiere decir esto, ni mucho menos, que se vuelva a las ordenaciones absolutas, ni por tanto que la misión otorgada al presbítero por el sacramento del orden sea universal, en el sentido de que el ámbito concreto de ejercicio de su ministerio sea toda la Iglesia, o —por decirlo gráficamente y con lenguaje del CIC— que su título de ordenación sea la Iglesia Universal, sin posibilidad de concreción a una porción del Pueblo de Dios<sup>97</sup>. Una misión

97. Nunca en la Iglesia se ha sostenido que los presbíteros tuviesen tal misión determinadamente universal, ni puede admitirse que los presbíteros se ordenen a «título de la Iglesia Universal», como alguien propuso en el Concilio, entre otras cosas porque los presbíteros son cooperadores de los obispos, y por tanto lo normal es que estén incorporados a las Iglesias particulares o a las estructuras pastorales que aquéllos presiden.

A este respecto, parece oportuno recordar que las ordenaciones absolutas tal como se dieron históricamente —único fenómeno que, visto superficialmente, podría parecerse— es todo lo contrario a esas pretendidas ordenaciones a título de la Iglesia Universal. Porque cuando se ordenaba a alguien absolutamente, ni por la intención del ordenante, ni menos por prescripciones legales (que no existieron salvo para prohibirlas) ni por alguna corriente doctrinal —que tampoco existió nunca—, se entendía que el ministro quedaba obligado al servicio de la Iglesia Universal; lo que se entendía era que no quedaba obligado al servicio ministerial. Lo cual es obvio, porque si el ordenado no quedaba sujeto a ninguno de los obispos —por eso se les denominó acéfalos ya en épocas antiguas, como lo atestigua el texto de S. Isidoro antes transcrito— ¿a qué servicio quedaba obligado? La práctica evidentemente se orientó a la no obligación de servicio.

Pero es que además no fue esta práctica una corruptela introducida en las ordenaciones absolutas, sino el sentido que tuvieron. En efecto, cuando San Paulino de Nola, después de advertir que no quiere ordenarse, acepta las órdenes «in sacerdotium tantum Domini dedicatus», no pretende ordenarse al servicio de la Iglesia Universal, sino que lo hace con la condición de no servir a ninguna iglesia, lo cual equivalía entonces a no obligarse a ningún servicio, y ese es el sentido con que siempre se ha interpretado su ya citada frase. Del mismo modo, las ordenaciones, antes mencionadas, que se realizaron «honoris causa» demuestran lo mismo. Aparte de que las fuentes no permiten otra interpretación.

El caso de San Jerónimo es igualmente revelador a este respecto. Veamos sus palabras: «Fac a te ordinatum: idem ab eo audies; quod a me misello homine sanctae memoriae episcopus Paulinus audivit. Num rogavi te, ut ordinarer? Si sic presbyterium tribuis, ut monachum nobis non auferas, tu videris de iudicio tuo. Sin autem sub nomine presbyteri tollis mihi, propter quod saeculum dereliqui, ego habeo quod semper habui: nullum dispendium in ordinatione passus es» (*Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium liber unus*, n. 41; PL, XXIII, 411). Claramente se ve que S. Jerónimo se ordenó con la explícita condición —aceptada por el ordenante sin género de dudas, como igualmente lo fue la impuesta por San Paulino, pues de lo contrario no se hubiesen llevado a efecto esas ordenaciones— de seguir siendo «monachus» y por tanto de estar apartado no sólo de los negocios mundanos, sino también de los oficios eclesiásticos, pues ese era el sentido de «monachus» por aquella época.



universal de este tipo sólo la tiene el Colegio Episcopal y aún de distinta manera según se trate del Papa o de los demás obispos.

Sencillamente la ordenación no concreta el servicio ministerial de los presbíteros, sino que, como dice el n. 10 del PO, los *dispone* —«*praeparat*»— para una misión universal que se *dirige* a todos los pueblos y a todos los tiempos y *no se coarta* por límites de sangre, de nación o de edad. En otras palabras, por ser universal el llamamiento a la salvación, de cuya economía son servidores los presbíteros, el orden les da una *disponibilidad* universal, lo que quiere decir que deben estar dispuestos a ejercer su ministerio con cualesquiera personas, en cualquier país, etc.... Y si de la disposición subjetiva pasamos a la objetiva, quiere decir el Concilio que el ministerio sacerdotal recibido por la imposición de manos no lleva ningún elemento de concreción a una determinada iglesia, pueblo, etc... Esto es, ningún presbítero es ordenado sólo para un grupo social —pobres o ricos, obreros o intelectuales, nacionales o extranjeros, etc.—, para una diócesis concreta, para desempeñar tal o cual oficio, o para ser titular de este o aquel beneficio.

La concreción vendrá —debe venir, porque así lo exige la organización de la tarea pastoral de la Jerarquía— por unos actos jurídicos, que determinarán el ámbito concreto de desenvolvimiento y ejercicio de este ministerio. En este proceso de determinación del servicio entra en juego la incardinación.

Dos son fundamentalmente esos actos jurídicos a los que nos hemos referido. Una primera determinación o concreción viene dada por la incardinación, en cuya virtud el presbítero es destinado a ejercer el ministerio recibido en el ámbito de una diócesis o vinculado a una estructura pastoral determinada. Sin embargo, esta concreción no es plena y tiene un cierto grado de indeterminación. El proceso de concreción se completa por un segundo acto: la concesión de un oficio o la atribución de unas funciones particulares mediante la *missio canonica*.

### 3. La incardinación como incorporación a la comunidad y al presbiterio.

El ya citado n.º 28 del CHD alude a otro aspecto de la incardinación que no debe pasarse por alto. En este pasaje la incardinación se contempla como una incorporación a la Iglesia particular, como una plena dedicación de servicio a ella; y en el caso de los presbíteros, como una agregación al presbiterio. La relación con el obispo no aparece como lo esencial y primario de la incardinación, sino como consecuencia de la capitalidad episcopal: «...presbyterium atque unam familiam, cuius pater est Episcopus»<sup>98</sup>.

La incardinación no puede, pues, considerarse como un simple vínculo de sujeción al obispo. A ello conduce una correcta consideración del carácter

98. El subrayado es nuestro.



comunitario de la diócesis. Desde el momento que se entiende que la Diócesis es una comunidad, por ser una porción del Pueblo de Dios «in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia»<sup>99</sup>, toda incorporación o agregación a la diócesis hay que contemplarla como una incorporación o agregación a la comunidad.

Ahora bien, toda comunidad supone un vínculo común entre todos sus miembros, y en el caso de la diócesis el elemento comunitario es triple, por ser triple aquello que es *común* a todos los diocesanos y los hace una unidad: el culto, la proclamación y recepción de la Palabra y la unidad en unos mismos Pastores.

En este sentido es preciso tener presente que la dimensión comunitaria, propiamente dicha, no surge de coincidir todos en depender de un mismo órgano, sino por existir un interés y una responsabilidad comunes, y, por tanto, una comunidad supone sobre todo una relación de todos los miembros entre sí. En otras palabras, lo que distingue una comunidad es la obra común, que constituye el interés común.

Que la diócesis es una comunidad lleva consigo, ante todo, que sus miembros están vinculados entre sí; que es, primariamente, una porción de discípulos de Cristo unidos en un mismo altar (un mismo culto). Pero una porción del Pueblo de Dios jerárquicamente constituida, en la que hay una cabeza (su «sacerdos magnus»<sup>100</sup> y su Pastor), un presbiterio y los demás fieles.

Por tanto, la incardinación —incorporación a la diócesis *como ministro sagrado*— es una relación jurídica por la que el clérigo queda unido al obispo, por un lado, pero por otro, también al presbiterio y a los demás fieles.

El contenido obligacional de esta relación comprende, es cierto, unos deberes respecto al Obispo; mas asimismo incluye unos deberes con respecto a los demás presbíteros y a los demás fieles. Dicho con otras palabras, si la incardinación concreta el carácter de cooperador inherente a la condición de presbítero —y con mayor razón en el caso de los demás ministros— en relación con un obispo determinado —el que es cabeza de la diócesis—, también la incardinación concreta el sentido comunitario del orden presbiteral en razón de un presbiterio. Y el derecho que los fieles tienen «ex spiritualibus Ecclesiae bonis, verbi Dei praesertim et sacramentorum adiumenta a sacris Pastoribus abundanter accipiendi»<sup>101</sup>, genera un especial deber con relación

99. «Diocesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia». Decr. *Christus Dominus*, n. 11.

100. Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 41.

101. Const. *Lumen gentium*, n. 37.





a los presbíteros —y demás ministros— incardinados en la diócesis. Todo ello, por supuesto, de acuerdo con la naturaleza y la configuración de esta institución.

Respecto al obispo de la diócesis —o el Prelado de la estructura pastoral— la incardinación concreta —dentro de los límites de la organización pastoral— el deber de cooperar que surge de la misma naturaleza del orden recibido <sup>102</sup> y de la constitución jerárquica de la Iglesia. En este sentido el deber de obediencia nace de la propia naturaleza de las funciones recibidas por el sacramento, de suerte que la incardinación concreta ese deber con respecto a un obispo determinado y en orden a unos ministerios, pero no lo hace surgir ex novo <sup>103</sup>. Porque la comunidad diocesana y el presbiterio tienen por cabeza al obispo, el presbítero —y en general cualquier ministro sagrado— tiene que cooperar con él —obedeciéndole— en el ejercicio de su ministerio, pero no porque la incardinación sea esencialmente un vínculo de sujeción.

Al propio tiempo es de notar que esta obediencia —concretada por la incardinación, que es un vínculo de servicio— se mueve exclusivamente dentro del plano del ministerio y no se extiende a la vida privada del presbítero, en la cual goza de una justa y legítima autonomía <sup>104</sup>. Y esto, sobre constituir la tradicional doctrina de los canonistas —los obispos no tienen sobre los presbíteros potestad dominativa ni pueden ni deben injerirse en su vida privada— tiene su raíz en el mismo sacramento del orden, que da sólo unas funciones ministeriales públicas, y por tanto sólo genera una unión de cooperación, una dependencia, con el obispo en relación con esas funciones.

Por lo que atañe a los demás miembros del presbiterio, el presbítero incardinado adquiere por la adscripción un especial deber de cooperar con ellos en orden al ministerio. El deber de ejercer su ministerio no es solamente un deber de obediencia con respecto al obispo, sino un deber de cooperación con los demás, de manera que el presbítero tiene un deber (de jus-

102. Sobre el carácter de cooperadores de los obispos propio de los presbíteros hay numerosos textos conciliares: por poner un ejemplo, cfr n. 2 del PO.

103. Con ello el Concilio ha asentado las bases para una mejor comprensión de la obediencia de los sacerdotes y para su enriquecimiento vital. Por provenir del mismo sacramento, no es un deber impuesto por los hombres o por el Derecho, sino una verdadera voluntad del mismo Cristo y un modo de participar en su sacerdocio, penetrado del espíritu de entrega y de obediencia. De este modo, la obediencia de los presbíteros es, ni más ni menos, una excelsa y singular participación en el misterio de Cristo obediente.

104. Esta autonomía no tiene más límites que el digno cumplimiento de la misión sacerdotal. Durante la fase antepreparatoria del Concilio no faltaron voces favorables a que la obediencia canónica se extendiese y se reforzase más, incluso —como alguno pidió— convirtiendo el presbiterio en una especie de instituto secular, de forma que todos los sacerdotes diocesanos quedasen unidos por un voto de obediencia al obispo, voto que inevitablemente habría de penetrar en la esfera privada. La Sagrada Congregación del Concilio se opuso a tamaños desafueros, que ni siquiera fueron planteados al Concilio.

ticia) de disponibilidad para que exista una justa y equitativa distribución de funciones y servicios, no sólo con el fin de que los demás no tengan una carga excesiva (lo cual es ciertamente un aspecto de este deber, pero en definitiva secundario), sino también y sobre todo para que la obra común —la santificación de los fieles— se alcance con plenitud.

Algo parecido ocurre con relación a los fieles. El derecho que estos tienen de recibir los sacramentos y la predicación del Evangelio —en general el derecho a la asistencia espiritual— tiene como principal contrapartida el deber de la Jerarquía de organizar la actividad pastoral de tal suerte que los fieles sean debidamente atendidos, no sólo en lo necesario, sino abundantemente, como dice el pasaje de la LG antes citado. El clérigo incardinado, al quedar vinculado a la comunidad y por tanto a los fieles como tal ministro, y en consecuencia por una relación de servicio, adquiere el deber (insisto que de justicia y no sólo de caridad) frente a todos los fieles de integrarse con verdadera disponibilidad en la organización pastoral diocesana.

Todo ello, por supuesto, exige unas normas que regulen con claridad la posición del ministro sagrado incardinado, teniendo en cuenta sus derechos personales —que no deben ser lesionados por algunos pretendidos principios de orden público, que sólo enmascaran abusos sin fundamento— y sus relaciones con la comunidad o estructura pastoral a la que se incorpora. Por nuestra parte sólo vamos a aludir a un tema.

El deber que tiene los ministros sagrados de aceptar funciones ha sido recogido en el CIC a través de la obediencia como muestra el c. 128. En primer lugar, hay que precisar que más que un deber de obediencia es un deber de ejercer su ministerio, aceptando los *munera* u oficios que son necesarios. En segundo término, esta obligación no dimana sólo de su relación con el obispo, sino de su unión con los demás ministros y con los fieles (por eso no es en su esencia un deber de obediencia, sino un deber de ejercer el ministerio, un deber de ser ministro, que incluye la obediencia al Obispo por ser su cooperador, pero que se tiene también con respecto a los demás miembros de la comunidad). Y en tercer lugar, la necesidad a que se refiere el c. 128 ha de entenderse en sentido maximalista y por tanto referida no al mantenimiento de lo mínimo, sino a esa abundancia de medios a los que los fieles tienen derecho, dentro de las disponibilidades de cada momento. Sin embargo, entra aquí un criterio de relatividad. Esta necesidad está en función de la propia vida y utilidad de los fieles, de suerte que ha de surgir de la situación espiritual de éstos y no de un «activismo pastoralista», más producto de la imaginación y de la malsana inquietud que de la caridad pastoral y del sano realismo. En definitiva, se trata de un deber de ejercer el ministerio correlativo al derecho de los fieles de recibir los bienes espirituales de la Iglesia.

#### 4. *La incardinación, vínculo estable y relativo.*

Otro dato que nos pone de relieve el n.º 10 del PO es que la incardina-



ción no debe entenderse ni configurarse en adelante como un vínculo perpetuo y absoluto <sup>105</sup>.

No debe ser absoluto, porque la incardinación es una determinación de un ministerio que radicalmente entraña una disponibilidad universal. Por tanto, es una determinación relativa que no rompe esa disponibilidad. Tampoco ha de ser perpetuo porque la misma razón que fundamenta la necesidad de que sea estable —la eficacia pastoral y el derecho de los fieles a ser atendidos—, reclama una cierta movilidad de los presbíteros, en el sentido de que puedan distribuirse, no sólo en el momento de ser ordenados sino también después, cuando así lo requiera la eficacia pastoral. Todo ello sin olvidar que «la Iglesia, el Pueblo total de Dios, no es un aglomerado jurisdiccional de territorios o dominios independientes y autosuficientes, sino una comunidad espiritual única, el Cuerpo Místico de Cristo, de cuyo bien común, de cuya edificación, todos los miembros (comenzando por aquellos a quienes primeramente compete la universal *sollicitudo pastoralis*: los obispos y los presbíteros) son y se han de sentir solidariamente responsables» <sup>106</sup>.

##### 5. La incardinación y las prelaturas personales.

Otra novedad del n.º 10 del PO es la posibilidad de que la incardinación se realice no sólo en las circunscripciones territoriales, sino también en las prelaturas personales (en general, en estructuras pastorales personales): «Ad hoc ergo quaedam seminaria internationalia, peculiares dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariam locorum, Presbyteri additi vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae».

Pero lo más importante es, sin duda, la ruptura del principio territorial operado por el Concilio. No se trata, en efecto, de que se prevea una *excepción* a este principio, que en este supuesto dejaría de tener el carácter absoluto con que aparece en el CIC, sino que este principio codicial ha dejado de existir.

Indicábamos anteriormente que el principio territorial significaba en el CIC que las diócesis, las parroquias, etc... eran consideradas como territorios. Y aunque la doctrina intentó en ocasiones mitigar este principio, en cualquier caso se reconocía que el territorio era un elemento esencial dentro del sistema legal vigente.

Pues bien, como han hecho notar unánimemente los autores, teólogos o canonistas, que de un modo u otro han tocado este punto, el Concilio, al referirse a la diócesis como «portio Populi Dei», ha invalidado este principio

105. Cfr J. HERRANZ, ob. cit., p. 27.

106. J. HERRANZ, ob. y loc. cit.

y ha cambiado el sentido del elemento territorial en las circunscripciones eclesiásticas.

Podemos decir que, volviendo a la concepción primitiva a la que antes hemos hecho alusión, el territorio actúa simplemente como *localización* de la comunidad, o más exactamente como criterio de delimitación, pero no puede considerarse como elemento esencial suyo. A este respecto, se hace preciso distinguir entre comunidad y circunscripción. La diócesis es la comunidad, el territorio no pasa de ser una delimitación, una circunscripción <sup>107</sup>.

El obispo aparece entonces como cabeza de una comunidad cuyos miembros son unas personas; no es Pastor de un territorio, sino de una comunidad. Por tanto, el objeto de su solicitud y de su potestad es una comunidad, y no un territorio, con lo cual cualquier pretendida exclusividad sobre este último deja de tener sentido.

Por lo mismo, las diócesis o prelaturas personales dejan de presentarse como fenómenos excepcionales para pasar a un plano de perfecta normalidad y equiparación con las comunidades y estructuras territoriales. En definitiva, la naturaleza primaria de ambos tipos de comunidades y estructuras (territoriales y personales), es exactamente la misma, sin más variación que un elemento tan secundario y extrínseco como lo puede ser el modo de determinación de esa comunidad.

La superación del criterio territorial, sobre estar más de acuerdo con la verdadera naturaleza de la Iglesia particular, era necesaria dado el nuevo planteamiento que hacen los documentos conciliares de la actuación pastoral. Podemos afirmar que el Concilio, de una pastoral general casi única, ha pasado a una franca aceptación de la pastoral especializada.

Hasta épocas recientes, los núcleos de atención y acción pastorales podían considerarse como únicos para todos los fieles. En una parroquia, v. gr., los fieles se agrupaban en torno a ella por el simple hecho de su residencia, independientemente de sus condiciones sociales, mentalidad, etc... La acción pastoral se dirigía a todos esos fieles que recibían una formación y una atención general y única, v. gr., una misma predicación común a todos ellos. Sólo en las distintas estructuras asociativas cabía que sus capellanes, consiliarios, etc... realizasen una pastoral especializada.

La crisis por la que esta pastoral única y general pasó ha sido tan agu-

107. La distinción entre comunidad y distrito territorial se hace necesaria a partir de ahora, toda vez que los Ordinarios locales —y lo mismo vale *mutatis mutandis* para los párrocos— tienen y continuarán teniendo como es lógico, no sólo unos poderes sobre la comunidad en cuanto que son cabezas de ellas, sino también otros por razón de la distribución del trabajo dentro de la organización eclesiástica y cuyos sujetos pasivos no son propiamente los diocesanos (o los parroquianos). Piénsese, v. gr. en la competencia judicial determinada por criterio locales, la asistencia al matrimonio, etc...



da y tan universal, que hoy prácticamente ninguna diócesis ha podido conservar esta línea y ha sido preciso que su actuación pastoral se diversifique en actividades pastorales especializadas, manteniendo —porque es necesario— un núcleo de pastoral de conjunto <sup>108</sup>.

Los signos de los tiempos anuncian con toda claridad a quienes no se empeñan en cerrar sus ojos a la evidencia, que la vida comunitaria del hombre actual se desenvuelve, cada vez más, por caminos muy diversos a los de una convivencia territorial. El asentamiento en un territorio es cada vez menos, sobre todo en el sector urbano, un factor de comunidad, y por tanto, las comunidades eclesiales de índole territorial son ya insuficientes.

Por ello el Concilio prevé la creación de diócesis peculiares y prelaturas personales —además de seminarios internacionales y otras instituciones por el estilo— con el fin de atender a estas necesidades. Ya antes del Concilio fueron introduciéndose diversas instituciones (Misión de Francia, Apostolado del Mar, etc..., además de los más antiguos Vicariatos Castrenses) y en este sentido no puede hablarse de una radical novedad. La novedad reside en haberlas transformado, de instituciones excepcionales, en instituciones con plena carta de naturaleza en el Derecho de la Iglesia, aún cuando su número pueda ser escaso <sup>109</sup>. Pero el que sean muchas o pocas es una cuestión estadística, no de excepcionalidad. Y sobre todo es un asunto de prudencia pastoral y de adecuación a los tiempos.

El Concilio prevé la existencia de verdaderas comunidades que pueden ser Iglesias particulares, como son las diócesis peculiares (indudablemente personales, pues se trata de diócesis creadas «pro diversis coetibus socialibus»; y por tanto, su creación como territoriales sólo puede ser o una ficción del Derecho, que hoy ya no estaría justificada, o tendría que obedecer a especiales razones del caso concreto, y en consecuencia a un supuesto excepcional) o algunas prelaturas también compuestas, como las diócesis, de clero y pueblo. Unas posibles prelaturas de este tipo podrían ser, por poner un ejemplo, instituciones semejantes a los actuales Vicariatos Castrenses. Es decir, aquellos supuestos en los que la institución surge por las circunstancias de los fieles, que necesitan formar comunidades culturales propias y precisan una atención espiritual y una formación específica, por diversas razones: rito, movilidad, características sociales, apostólicas, espirituales, etc...

En otros casos, y entonces no puede hablarse de diócesis, sino sólo de prelaturas <sup>110</sup>, se tratará más bien de organizaciones pastorales sin pueblo.

108. Entiendo que la falta de superación de esta crisis por parte de la parroquia se debe en buena parte a sus escasas posibilidades para una pastoral especializada.

109. El núm. 10 del PO habla de «quaedam», algunas.

110. Como es sabido, las prelaturas pueden ser con o sin pueblo; no así las diócesis.



En ambos casos se prevé la posibilidad de que la incorporación de los presbíteros se haga a través de la incardinación.

No parece, en cambio, que ésta pueda darse en el tercer tipo que señala el Concilio, v. gr., los Seminarios internacionales.

Respecto a la relación de estas estructuras personales con los Ordinarios del lugar, el n.º 10 del PO indica una norma general: «*Salvis semper iuribus Ordinariorum locorum*». Sin embargo no señala cuales sean estos derechos, pero lo que está claro es que dependen de las normas generales establecidas. Como asimismo está claro que las relaciones entre estas estructuras personales y las territoriales —salvado siempre este principio general— son susceptibles de regímenes diversos según los casos.

Hay, en efecto, estructuras personales que se pueden calificar de subsidiarias con respecto a las estructuras territoriales, porque su misión principal es ayudar y completar la acción pastoral de las estructuras territoriales. Tal es el caso, por ejemplo, de la Misión de Francia.

Pero indudablemente existen otras que no tienen esa función subsidiaria. Por ejemplo, una diócesis personal nunca podrá considerarse subsidiaria de una territorial. Y lo mismo puede decirse de determinadas prelaturas personales, como ocurre ahora en estructuras similares, v. gr. los Vicariatos Castrenses. Y este es el supuesto de aquellas que el Concilio prevé que se erigirán para una tarea pastoral «*in quacumque terrarum orbis parte perficienda*».

Por eso en cada caso las relaciones de las estructuras personales con respecto a las territoriales pueden ser variables. En algunos supuestos será necesaria una completa autonomía, lo que no es óbice para que los fieles de esas estructuras personales estén obligados a determinadas leyes territoriales, como ocurre actualmente, ni que estén sometidos al Ordinario local en diversos aspectos de la organización eclesiástica. Ya decíamos antes que no debería confundirse la comunidad, y aquello que propiamente pertenece a su vida y organización, con el ámbito de poder del Ordinario local, el cual puede sobrepasar a esa comunidad, como ocurre en el Derecho actual. Una precisa distinción entre diócesis y distrito territorial diocesano, sobre ser necesaria en el actual planteamiento conciliar, puede aclarar muchos extremos y disipar no pocas suspicacias.

#### 6. *Las normas del motu proprio "Ecclesiae Sanctae"*.

El n. 3 del m. p. *Ecclesiae Sanctae*, I<sup>111</sup>, establece algunas normas nuevas sobre la incardinación, cuyo origen hemos ya indicado anteriormente.

A modo de brevísimo recordatorio, bastará indicar las principales inno-

111. AAS, LVIII (1966), pp. 759 ss.





vaciones que contienen, todas ellas dirigidas a hacer más flexible la excardinación.

En primer lugar se establece que los Ordinarios, fuera del caso de verdadera necesidad, no deben denegar la licencia para trasladarse a los clérigos que deseen emigrar a las regiones que adolecen de una grave falta de ministros sagrados. Sin embargo no se establece expresamente la posibilidad de que, en caso de denegación sin que se de la causa denegatoria indicada, el clérigo pueda recurrir. Por tanto, la norma es todavía incompleta.

En segundo término, se establece la posibilidad de la incardinación derivada —y la correspondiente excardinación— ipso iure. Tal ocurrirá cuando el clérigo, habiendo permanecido cinco años en otra diócesis, haga saber por escrito —tanto al Ordinario *a quo*, como al *ad quem*— su voluntad de incardinarse en la diócesis de residencia, si el Ordinario propio no manifestase, también por escrito, su voluntad en contra en el término de cuatro meses.

Estas son, en definitiva, las principales novedades que atañen más directamente a la incardinación, porque las demás directrices se refieren a otros temas.

Pero con ser interesantes no cabe pensar que con esto está ya terminado el proceso de renovación de esta institución. Este es un principio, bueno desde luego, pero el camino que queda por recorrer no ha terminado. Son otros más los puntos que hay que retocar y, especialmente, otras instituciones conexas como el título de ordenación —que ha de cambiar de sentido, puesto que la concreción de servicio ha pasado a la incardinación— y, en general, buena parte de la organización pastoral.

JAVIER HERVADA

